Marek J. Siemek

filozofia, dialektyka, rzeczywistość

Marek J. Siemek (ur. 1942 r.), filozof, historyk idei, tłumacz prac filozoficznych. Obecnie kieruje Zakładem Filozofii Społecznej w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Ważniejsze prace: *Schiller* (1971), *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta* (1977).

Siemek
filozofia
dialektyka
rzeczywistość

biblioteka myśli współczesnej

Marek J. Siemek

filozofia, dialektyka, rzeczywistość

Państwowy Instytut Wydawniczy
Warszawa 1982

Okładkę projektował
MACIEJ URBANIEC

©Copyright by Państwowy Instytut Wydawniczy,
Warszawa 1982

PRINTED IN POLAND
Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1982 r.
Wydanie pierwsze.
Nakład 5000 + 315 egz. Ark. wyd. 13,5. Ark. druk. 15
Papier offset mat. kl. V, 80 g 82×104 cm
Oddano do składania 8 lipca 1981 r.
Podpisano do druku w lipcu 1982 r.
Druk ukończono w październiku 1982 r.
Wrocławskie Zakłady Graficzne, Zakład Główny
Nr zam. 559/81 Z-100
Cena zł 100.—

ISBN 83-06-00758-1

OD AUTORA

Szkice zebrane w tym tomie były pisane i publikowane w ciągu ostatniego dziesięciolecia. Zebrałem je, gdyż sądzę, że razem mówią coś więcej, a może też inaczej niż każdy z osobna. Całość, którą tworzą, zapewne nie jest w pełni jednorodna; ale przynajmniej pewne podstawowe pytania — a także sposób i kierunek poszukiwania odpowiedzi na nie — zaznaczają się w niej chyba dość wyraźnie. Są to pytania, które dziś, tak samo jak przed dziesięciu laty, uważam za filozoficznie najciekawsze i najważniejsze. Czytelnik bez trudu odnajdzie je w każdym z zamieszczonych tu tekstów. Dostrzeże też zapewne niejaką stałość pewnych naczelnych intencji i myślowych wątków, które w szkicach tych, jak mniemam, dość uporczywie powracają. Czy to wystarcza, by mówić o zarysowującym się tu kształcie jakiegoś filozoficznego s t a n o w i s k a, rozstrzygnie sam Czytelnik. Jako autor będę usatysfakcjonowany już wtedy, gdy dojrzy On w tych szkicach przynajmniej jedność pewnej p o s t a w y wobec filozofii, a zarazem pewnego s p o s o b u jej uprawiania.

Warszawa, czerwiec 1980 *Marek J. Siemek*

O PRZEDMIOCIE FILOZOFII

Czym jest filozofia? Jak wiadomo, jest to pytanie równie stare jak filozofia sama, a różnych odpowiedzi na nie znamy bez mała tyleż, ile było różnych filozofii. W istocie brak zasadniczej zgodności stanowisk nie tylko w takich czy innych kwestiach poszczególnych, ale w elementarnym wręcz określeniu własnego przedmiotu czy zakresu, co już na pierwszy rzut oka wyraźnie zdaje się odróżniać refleksję filozoficzną od innych rodzajów ludzkiej działalności umysłowej w kulturze. Różnica ta ujawnia się szczególnie ostro w zestawieniu zwłaszcza z nauką: jakoż poznanie naukowe, raz wyodrębniwszy i ściśle określiwszy swój przedmiot, zajmuje się odtąd w całej swej działalności operacyjnej już tylko nim właśnie; podczas gdy filozofia z uporczywością osobliwą wciąż obraca co najmniej połowę swej intelektualnej energii na roztrząsanie problemów, które wynikają wyłącznie z faktu jej własnego istnienia. Tak bowiem nazwać wypada znane zjawisko nieustannego podejmowania przez myśl filozoficzną pytań o to, czym ona sama — jako filozofia — jest i czym właściwie zajmować się powinna.

Postronnemu obserwatorowi narzucają się tedy, jako pierwsze cechy osobliwe filozofowania, te właśnie dwie okoliczności: że filozofia, miast definiować i badać jakieś określone Coś, definiuje raczej wciąż samą siebie, oraz że przy tym nawet siebie samej nie jest zdolna zdefiniować jednoznacznie. Przyjmijmy je wręcz za punkt wyjścia i spróbujmy zbadać, czy właśnie ta notoryczna niedefiniowalność sama nie jest tu swego rodzaju definicją. Być może właśnie w tej osobliwej sytuacji tkwi pewien klucz, pozwalający uchwycić swoistość myślenia filozo-

ficznego, a także jakoś uporządkować pozorną wielość niezgodnych stanowisk wokół wspólnego obszaru problematyki.

Czym jest filozofia? Zanim zaczniemy poszukiwać odpowiedzi lub zastanawiać się, czy jednoznaczna odpowiedź jest w ogóle możliwa, przyjrzyjmy się samemu pytaniu. Otóż nie ulega wątpliwości, że jest to pytanie f i l o z o f i c z n e. Znaczy to, że niepodobna odpowiedzieć na nie neutralnie. Pytanie nie jest bowiem „niewinne" wobec samego przedmiotu, lecz właśnie zakłada go jako już z góry określony przez pytający podmiot. Jest więc typowym pytaniem-odpowiedzią, które tylko z pozoru posiada formę bezstronnie interrogatywną — podobnie jak np. pytanie: „Kim jestem?" I podobnie jak na to ostatnie pytanie nie da się odpowiedzieć w sposób czysto opisowy właśnie dlatego, że nikt z nas nie potrafi neutralnie opisać siebie od zewnątrz, tak też nie sposób dać jakąkolwiek zadowalającą definicję przedmiotową filozofii. Każda próba definicji sama będzie tu zawsze czynnym aktem filozofowania, a więc zawsze autodefinicją, samookreśleniem, pytaniem, które tylko sygnalizuje i ujawnia z góry powziętą odpowiedź. Toteż nigdy nie uda się nam tu — podobnie jak w pytaniu: „Kim jestem?" — wytyczyć lub choćby tylko wskazać jakiegoś obszaru całkowicie zewnętrznego wobec naszego dyskursu; przeciwnie, wszelkie „wskazanie" będzie zarazem „zajęciem pozycji" wewnątrz tego obszaru właśnie.

Nie istnieje więc żadna obiektywna, ponadczasowa esencja Filozofii, do której można byłoby odwoływać się jak do arbitra w konkretnych filozoficznych sporach. Jedyną rzeczywistością filozofowania jest jego własna historyczność. Toteż odpowiedzi na nasze pytanie szukać musimy w faktycznej historii odpowiadania. Pytanie o filozofię zgoła nie daje się sformułować w oderwaniu od rzeczywistej historii pytań filozoficznych. Ale i tu nie dostaniemy przecież jednoznacznej odpowiedzi; lub raczej dostaniemy ją też tylko wtedy, gdy z góry w samym pytaniu ją założymy. „Rzeczywista historia" filozofii jest bowiem czymś równie nie istniejącym jak jej „ponadczasowa esencja". Raczej piszemy tu za każdym razem na nowo n a s z ą historię, konstruując jedność przeszłości i jej wewnętrzny porządek wokół naszego własnego pro-

jektu. Także i tu pytający nie jest więc bezstronny, lecz samym pytaniem współkonstytuuje już przedmiot; nie sposób bezzałożeniowo i „niewinnie" zrekonstruować historii filozofii wedle samej tylko zasady „jak to naprawdę było". Co więcej, owym założeniem niezbędnym jest tutaj właśnie koncepcja samej filozofii — a więc dokładnie to, co wszak mieliśmy dopiero w historii znaleźć. W ten sposób krąg zamyka się: historia filozofii miała nam dać odpowiedź na pytanie, czym jest filozofia — ale odpowiedź tę musimy znać, zanim zapytamy, czym jest historia filozofii.

W tym osobliwym paradoksie mamy więc przynajmniej częściowo wyjaśnienie faktu, który przyjęliśmy za punkt wyjścia: iż filozofowanie wciąż na nowo czyni siebie samo swym własnym problemem. Okoliczność ta, jak widać, nie jest przypadkowa: wynika nie z mętnych definicji, nieostrych pojęć i nie dość „ścisłego" myślenia tych czy innych filozofów (filozofowie, przynajmniej wybitni, myślą nadzwyczaj „ściśle") — lecz z pewnych strukturalnych, koniecznych właściwości tego myślenia. Jest to mianowicie myślenie, które w żaden sposób nie może przekroczyć ani ominąć wyżej opisanej struktury błędnego koła — gdyż jego istotę stanowi paradoksalny wysiłek z r o z u m i e n i a historyczności przez myśl, która w tę właśnie historyczność sama jest uwikłana. Zrozumieć historię (także własną) — czyli wyposażyć ją, jako całość, w pewien s e n s — to zawsze znaczy: wykroczyć poza nią, usytuować się tak czy inaczej na zewnątrz niej. Z tego punktu widzenia każda filozofia jest jakimś sprzeciwem wobec historii: jest niezgodą na faktyczność tego, „że tak się zdarzyło"; jest żądaniem racji dla tego, co „tylko dane", poszukiwaniem koniecznej jedności w tym, co wielorakie i zmienne, pogonią za trwaniem poprzez to, co przypadkowe i przemijające. Jednakowoż wysiłek to równie uparty, jak bezowocny, gdyż każda filozofia zarazem głęboko zanurzona jest w tej historyczności, którą chce przezwyciężyć, i aktywnie zaangażowana w nią. Toteż jej racje nigdy nie są ostateczne, jej jedność nigdy absolutna, jej całość jest tylko zajęciem jakiejś częściowej pozycji. Przeto szukając jednolitego s e n s u h i s t o r i i, w rzeczywistości każda filozofia tworzy tylko jeden z obecnych w historii sensów. Stąd właśnie bierze się

ustawiczne *petitio principii*, w jakie uwikłany jest wszelki dyskurs filozoficzny; stąd owo nieustanne ściganie własnych założeń, które jest jednocześnie ucieczką przed nimi; stąd niemożność ostatecznego zdefiniowania siebie, a zarazem konieczność ciągłego ponawiania prób takiej definicji. Stąd też znane zjawisko notorycznej rozbieżności stanowisk, a szerzej — nierozstrzygalności filozoficznych sporów w ogóle. Pod tym względem owo pytanie definicyjne — czym jest filozofia? — stanowi prototyp zasadniczej kontrowersyjności wszelkich filozoficznych pytań. Jeżeli niemożliwe jest, aby zarazem być wewnątrz historii i na zewnątrz niej; aby dać obiektywny opis struktury, której częścią jest sam opisujący podmiot, aby spojrzeć na siebie oczyma kogoś innego; aby, mówiąc obrazowo, „wyjść z własnej skóry", a jednocześnie być w niej właśnie — to filozofię można zdefiniować jako uporczywy wysiłek realizacji tego, co niemożliwe.

Oto więc paradoks, który rodzi filozofię, a zarazem w niej właśnie najpełniej się ujawnia. Czy jednak rzeczywiście jest to jakiś wyjątkowy paradoks samej tylko filozofii? Już wstępny namysł każe uznać, że sprawy wyglądają inaczej. Jakoż cała zarysowana powyżej struktura błędnego koła jest w mniejszym lub większym stopniu nieuniknioną strukturą wszelkiego h i s t o r y c z n e g o (tj. będącego w historii) d y s k u r s u, a więc wszelkiej k u l t u r y. Czyż wszędzie tu — w sztuce i religii, w światopoglądach i ideologiach, w literaturze i nauce — nie mamy do czynienia z tą samą działalnością okrężną, która o tyle tylko odnajduje znaczenia, o ile sama naprzód je wskazuje i wytwarza? Z tym samym modelem pytania-odpowiedzi, które rozcina nam rzeczywistość na całości sensowne, jeszcze zanim odkryje sens każdej z tych całości? Owo *petitio principii* wydaje się więc być konstytutywne dla całego obszaru kultury jako sfery zjawisk znaczących. Nigdzie bowiem w tej sferze pytający podmiot nie napotka przedmiotowości czystej, nie skażonej samym pytaniem — lecz zawsze intencjonalną, a więc z góry „pokrytą" pewnym sensem. Aby zadać pytanie, trzeba naprzód założyć odpowiedź; ale właśnie dlatego wszelka odpowiedź (taka, która sama nie byłaby dla siebie nowym problemem) jest na całym tym obszarze rów-

nie niemożliwa, jak absolutne pytanie (takie, które byłoby „niewinne", neutralne wobec swego przedmiotu).

Wewnątrz tego obszaru historycznej kultury umieściliśmy również naukę. Dość powszechnie jeszcze panuje opinia odmienna. Wszak naukę — przynajmniej w jej nowożytnej postaci — zwykle uważa się właśnie za wzorcowy model poznania „czystego", czyli takiego, które bezzałożeniowo i neutralnie opisuje przedmiot, całkowicie zewnętrzny wobec podmiotowej aktywności opisywania i ściśle od niej odgraniczony. Sądzi się więc, że przynajmniej nauka — a w każdym razie nauka na pewno — przerywa nasze błędne koło dyskursu, by obok tego historycznego obszaru nieuchronnej subiektywności znaczeń (ponad nim, a nawet wbrew niemu) ufundować teoretyczne królestwo obiektywnej prawdy; królestwo, w którym po raz pierwszy podmiot zadaje rzeczywistości pytania absolutne, wobec czego wolno mu się przynajmniej spodziewać równie absolutnych odpowiedzi.

Jednakże sprawa jest bardziej złożona. Po pierwsze, wszystko wskazuje na to, że w tę obiektywnie prawdotwórczą funkcję wiedzy naukowej wierzą dziś bez ograniczeń już tylko ludzie wobec samej nauki postronni. Wiara ta, w potocznej świadomości istotnie dość jeszcze powszechna, wydaje się spóźnionym śladem XIX-wiecznej ideologii scjentyzmu. Jednakże w ciągu ostatnich stu lat ideologia ta najwyraźniej mocno rozkruszyła się u samego źródła, tzn. w metodologicznej i teoretycznej samowiedzy rozwijających się nauk. Po drugie, ta nowa samoświadomość nauki na różne sposoby wydaje się zmierzać (przynajmniej o ile wolno sądzić na podstawie jej kierunkowych tendencji — jest to bowiem proces nie zakończony, odbywający się dziś na naszych oczach) ku zasadniczemu uznaniu i potwierdzeniu podejrzeń, od czasów Kanta żywionych nieustannie przez filozofię, a podających w wątpliwość właśnie ów bezstronny, „niewinnie" opisowy status naukowych procedur poznawczych. Tak np. zjawisko czynnej ingerencji podmiotu, co najmniej modyfikującej przedmiot rzekomo tylko „opisywany", uznają dziś w mniejszym lub większym stopniu za nieuniknione bez mała wszystkie rozwinięte metodologie nauk. Oczywiście ten stan rzeczy najwcześniej i najwyraźniej ujawnia się w naukach zwanych humanistycznymi, gdzie sama natura

badanego przedmiotu (zjawiska znaczące, kultura) już *ex definitione* wciąga badacza w ową okrężną strukturę częściowej przynajmniej tożsamości przedmiotu i podmiotu, odpowiedzi i pytania. Ale i nauki przyrodnicze bynajmniej nie są wolne od tej problematyki. Występowała ona w nich zawsze (choć dopiero od niedawna dostrzega się, że jest to pewien szczególny wariant tego samego błędnego koła, z jakim zmaga się humanistyka) — choćby jako nieodłączna problematyka metodologiczna każdej nauki teoretyczno-eksperymentalnej. Można tu wskazać takie klasyczne zagadnienia epistemologii nauk, jak kwestia interpretacji terminów teoretycznych oraz ich relacji do danych doświadczalnych lub problem tworzenia i weryfikacji hipotez. Zagadnienia tego rodzaju, niezależnie od stopnia ich specjalizacji i technicznej komplikacji w poszczególnych naukach, obracają się w gruncie rzeczy wciąż wokół owego drażliwego pytania: w jakiej mierze poznanie naukowe odzwierciedla rzeczywistość, a w jakiej ją konstruuje? Z drugiej strony problematykę tę już bezpośrednio i w nowym świetle narzucają mnożące się dziś próby autorefleksji poznania naukowego nad własną genezą — zarówno psychologiczną, jak socjologiczno-historyczną. Wymieńmy tylko najbardziej znane przykłady: psychologię twórczości (także naukowej) i epistemologię genetyczną Piageta z jednej strony, socjologię wiedzy i Kuhna historyczną koncepcję rozwoju przyrodoznawstwa z drugiej. Wszystkie te próby odsłaniają — na różne sposoby i w różnych obszarach poznania — aktywną funkcję podmiotowości we wszelkich operacjach poznawczych, i to począwszy od psychologicznej skali indywidualnego myślenia aż po społeczno-ideologiczną skalę „paradygmatów" świadomości zbiorowej. W ten sposób sama nauka potwierdza dziś — acz z dużym opóźnieniem i nie bez ociągania się — to, o czym współczesna filozofia dobrze wie od dość dawna: iż nie ma poznania — także w nauce — które byłoby „czyste" epistemologicznie i „niewinne" historycznie.

Zapewne w przypadku nauki to uwikłanie w historyczność jest innego rodzaju niż w przypadku światopoglądu potocznego lub społecznych ideologii. Z interesującego nas tutaj punktu widzenia jest to jednak różnica stopnia raczej niż natury. Wiemy na pewno przynajmniej tyle, że

również nauka nie jest „dyskursem absolutnym" w powyżej określonym rozumieniu — a to już wystarczy, by w całości zaliczyć ją do tej samej sfery dyskursu historycznego, którą ogólnie nazwaliśmy kulturą. Oczywiście w tej sferze zajmuje ona pozycję odrębną, o dużym stopniu autonomii i względnej samodzielności. Ale zarazem — pamiętajmy o tym — owa autonomia wobec historii zawsze jest tu i tak znacznie mniejsza, niżli sama nauka byłaby skłonna to przyznać. Jak wiadomo, skrzętne zacieranie śladów własnej historyczności jest w poznaniu naukowym (a myślę tu głównie o przyrodoznawstwie) procederem notorycznym. Nie wykluczone, że jest to proceder niezbędny dla normalnego funkcjonowania nauki jako społecznej instytucji o ściśle określonych i coraz donioślejszych zadaniach aktualnych; niemniej jednak jest on mistyfikacją, która dość nieoczekiwanie spokrewnia całą nowożytną naukę — i to bardzo blisko — z „ideologią" w Marksowskim sensie słowa (tj. świadomością historycznie uwarunkowaną i zaangażowaną w historię, ale fałszywie przedstawiającą siebie jako „naturalną", obiektywnie prawdziwą, bezpośrednio odzwierciedlającą przyrodzony porządek rzeczy).

Pokrewieństwo to zresztą sięga jeszcze głębiej, albowiem problem uwikłania nauki w historię to nie tylko problem jej własnej historycznej genezy. To także — i przede wszystkim — problem h i s t o r y c z n e g o charakteru całego tego modelu inteligibilności czy też racjonalności świata, jaki nowożytne przyrodoznawstwo uznało i po dziś dzień uznaje za wyłączny. Otóż model ten — nazwijmy go modelem racjonalności instrumentalno-technologicznej — bynajmniej nie uprawomocnia się sam jako oczywisty, właściwy „z natury"; jego wyłączność w naszym kręgu kulturowym nie jest apodyktyczna, lecz faktyczna — tzn. uzasadnia ją nie jakaś racja konieczna, lecz jedynie przygodność czysto historycznych opcji całej tej kultury. (Nietrudno np. dostrzec ścisły związek całego etosu racjonalności instrumentalno-technologicznej z historycznym procesem kształtowania się kapitalizmu i mieszczańskiego społeczeństwa przemysłowego.) Husserl odsłonił filozoficzną problematyczność tych opcji równie przejrzyście jak Marks i Lukács ujawnili ich problematyczność społeczno-historyczną. Mówiąc krótko: nauka nie

może pretendować do roli poznania bezwzględnego i apodyktycznego, póki sama — jako całość, jako pewien historycznie ukształtowany typ zachowań poznawczych — jest problemem (oczywiście już nie dla siebie, gdyż problem nauki nie daje się bez błędnego koła sformułować jako problem naukowy, lecz dla historycznej lub transcendentalnej filozofii kultury). Kto nie nauczył się tej prawdy w szkole marksizmu, mógł wcale nie gorzej przyswoić ją sobie z fenomenologii.

Tak oto rozważania nasze zaprowadziły nas dość daleko od punktu wyjścia. Zaczęliśmy wszak od wskazania kilku osobliwych cech filozofii, które wydawały się jednoznacznie określać ją jako nieznośną anomalię w porównaniu z innymi, „zdrowymi" typami ludzkiego dyskursu, a zwłaszcza z nauką. Wszelako przy bliższym wejrzeniu okazało się, że cechy te — niedefiniowalność przedmiotowa i notoryczne *petitio principii*, wreszcie samopotwierdzająca się struktura pytań-odpowiedzi — nie są zgoła czymś specjalnie wyróżniającym myślenie flozoficzne właśnie, lecz wyznaczają raczej wspólny, nieprzekraczalny horyzont wszelkiego dyskursu ludzkiego, tzn. obecnego w kulturze i w historii. Określają one fundamentalną nieabsolutność tego dyskursu — i jako takie nie są tym, co filozofię wyodrębnia, lecz raczej tym, co ją łączy z całym pozostałym obszarem historyczności znaczącej, czyli kultury. Różnica polega jedynie na tym (lub, jeśli kto woli, aż na tym), że filozofia nie tylko należy do tego obszaru — tak samo jak światopogląd potoczny, ideologie czy nauka — lecz zarazem chce zrozumieć sam ten obszar jako całość. Jest to naprzód tylko różnica stopnia, gdyż i tamte niefilozoficzne formy historycznego dyskursu także są pewnymi operacjami rozumienia, porządkującymi rzeczywistość w swych systemach, czyli zakresowo szerszych lub węższych całościach znaczących właśnie. Z tym tylko, że wszelkie systemy niefilozoficzne funkcjonują zawsze jako częściowe, relatywne: opierają się na założeniach lub opcjach, których same już nie uzasadniają. (Klasycznym przykładem jest tu system nowożytnej nauki, choć w nie mniejszym stopniu tę samą strukturę arbitralności własnych założeń wykazują wszelkie zjawiska ideologiczne.) Toteż wszędzie tu systemowy charakter badanej lub postulowanej całości znaczącej dopełniany jest — jeśli nie

wręcz warunkowany — przez „zdarzeniową", czysto faktyczną naturę przesłanek, na których wznosi się system. Historyczność własna jest więc dla wszelkich takich częściowych systemów (które są w historii) czymś zewnętrznym wobec samego systemu i niezrozumiałym (w hermeneutycznym sensie słowa) na jego gruncie. Dlatego na poziomie bezpośrednio operacyjnym — a więc przy niskim stopniu samowiedzy własnej — wszelkie tego rodzaju systemy zdradzają permanentną tendencję do przekształcania Historii w Naturę, faktyczności w oczywistość, sensu własnego w Sens Absolutny; są więc, by tak rzec, z istoty swej „ideologiogenne". Natomiast na poziomie bardziej rozwiniętej refleksji i samoanalizy odnajdują, w rozmaitych wersjach i artykulacjach, tę samą centralną antynomię wszelkiego historycznego dyskursu, który chce zrozumieć siebie j a k o historyczny właśnie: dwoistość systemu i zdarzenia, synchronii i diachronii, struktury i genezy.[1]

Różnicę między filozofią a tymi częściowymi systemami znaczącymi kultury można tedy określić naprzód czysto ilościowo: jako różnicę między całością a częścią, lub ściślej, między całością wyższego i niższego rzędu. Filozofia szuka systemu bezwzględnego, obejmującego całość wszelkich rzeczywistych (i możliwych) systemów. Jest więc jak gdyby hermeneutyką różnych hermeneutyk, faktycznie obecnych w kulturze i w historii. Ale właśnie dlatego różnica staje się od razu także jakościowa: gdyż cała funda-

[1] Przejrzyste zarysowanie tych antynomii jest, jak wiadomo, zasługą nurtu umysłowego zwanego niekiedy strukturalizmem. Kontrowersyjność niektórych skrajnych, a obecnych w tym nurcie ujęć nie ulega wątpliwości, zwłaszcza tych, które swe stanowiska filozoficzne, skądinąd płodne i ciekawe, przedstawiają w myl ącej i zbytecznej tu szacie „ścisłej naukowości". Co nie znaczy jednak, by słuszny i sensowny był dość rozpowszechniony dziś powierzchowny typ krytyki tego nurtu, skupiający się wokół zarzutu jego rzekomej „ahistoryczności". Jakoż trudno o zarzut bardziej chybiający celu i świadczący o niezrozumieniu właściwych intencji partnera. Strukturalizm — przynajmniej o ile jest i chce być filozofią — jest właśnie filozofią h i s t o r y c z n o ś c i *par excellence*, i to w swym głównym zamyśle silnie zbieżną z obydwoma najważniejszymi dziś nurtami takiej filozofii, tj. z marksizmem i z transcendentalną fenomenologią Husserla, Heideggera i Merleau-Ponty'ego. Ale na rzeczywistą krytykę marksistowską strukturalizmu — tak samo zresztą jak fenomenologii — wciąż czekamy dopiero.

mentalna problematyczność historycznego dyskursu, w poszczególnych systemach częściowych usuwana zawsze poza system i dzięki temu uświadamiana co najwyżej jako trudna do uchwycenia relacja między systemem a całkowicie zewnętrznym wobec niego porządkiem historycznym zdarzeń — w filozofii automatycznie przemieszczona zostaje do wewnątrz systemu. Oczywiście dzięki temu ów całościowy system filozofii natychmiast przestaje być systemem w znaczeniu poprzednim, gdyż konstytuuje go właśnie wysiłek przekroczenia całej opozycji system-zdarzenie. Na tym właśnie polega ta swoista cecha myślenia filozoficznego, którą określa się niekiedy jako poszukiwanie „bezzałożeniowości": faktyczność wszelkich założeń (także własnych) ma tu być albo uzasadniona konieczną racją, albo przynajmniej uświadomiona jako niekonieczna właśnie. Filozofia — mówiąc inaczej — chce zawsze rozumieć świat nie takim, jakim on jest, lecz takim, jakim być musi lub mógłby. Zauważmy, że z punktu widzenia struktury myślowej występuje tu charakterystyczna różnica, którą można nazwać różnicą modalności: częściowy dyskurs niefilozoficzny funkcjonuje z reguły w jednowymiarowym porządku modalnym istnienia faktycznego (jest asertywny); natomiast akt filozoficzny jest myśleniem, by tak rzec, nielinearnym: operuje zawsze w dwuwymiarowym polu znaczeń, gdzie asertywny tryb modalności zostaje odniesiony do trybu kategorycznego lub problematycznego. Innymi słowy, rzeczywistość jest tylko o tyle tematem filozofowania, o ile stanowi przeciwczłon opozycji z koniecznością albo z możliwością.

Tę samą zasadniczą różnicę struktury można opisać jeszcze inaczej: w myśleniu filozoficznym system nie daje się wyraźnie oddzielić od krytyki, w tym także własnych podstaw i założeń. I znów: cała osobliwość filozofowania polega tu tylko na tym, że świadomie zmierza ono do uchwycenia w jednym akcie obu tych momentów, które we wszystkich postaciach dyskursu niefilozoficznego występują z reguły jako odrębne. Co nie znaczy oczywiście, że filozofia tę jedność rzeczywiście osiąga; idzie tu raczej, jak poprzednio, tylko o wskazanie pewnej charakterystycznej struktury myśli i intencji, konstytuującej swoistość filozofowania.

Każda forma znaczącego dyskursu jest jakimś syste-

mem. Czy będzie to poznanie, czy dzieło literackie, czy światopogląd lub ideologia — każda z tych form zakłada i zarazem współtworzy jakąś wstępną strukturalizację świata; nakreśla, by tak rzec, współrzędne jego inteligibilności, siatkę topograficzną sensu. Pod tym względem wszelki dyskurs jest systematyczny, tzn. ładotwórczy: porządkuje chaotyczną mnogość zjawisk i zdarzeń, odnosząc ją do określonej siatki kategorialnej wartości i pojęć, a w ostatecznym rachunku do fundamentalnej jedności wyjściowej intencji podmiotu indywidualnego lub zbiorowego, do podmiotowego projektu. Jednakże projekt — to zawsze także akt wyboru. O tyle każdy konkretny system, akceptując p e w i e n typ ładu i sensowności, jest zarazem również pewną odmową — i to nie tylko odmową wobec braku sensu, lecz także, a nawet przede wszystkim, wobec sensów odmiennych. Nigdy bowiem w historii i kulturze nie stoimy naprzeciw elementarnego Chaosu, lecz zawsze mamy do czynienia z rzeczywistością już jakoś usensownioną, i ten zespół znaczeń zastanych nakreśla granice naszych alternatyw. Zarazem jednak nigdy nie przekreśla samej struktury alternatywnej: m a m y historię i j e s t e ś m y historią tylko dzięki temu właśnie, że każdy nasz akt znaczący sytuuje się w tej dynamicznej i dialektycznej przestrzeni, która z jednej strony jest zawsze zamknięta przez zastany kształt kultury, ale z drugiej zawsze otwarta ku możliwości jeszcze-nie-realnej. Każdy konkretny projekt jest jakąś propozycją zamknięcia tej możliwości — i pod tym względem jest negatywny, tzn. wyłączający inne możliwości systemowe. Ale negatywny to nie znaczy krytyczny. Jakoż projekt taki wyłącza wszystkie możliwości, z wyjątkiem tej wszakże, którą sam reprezentuje. Tę zaś przekształca tym samym z możliwości w rzeczywistość. Z dwóch konstytutywnych modalności dyskursu historycznego — tego, co rzeczywiste, o r a z tego, co konieczne lub możliwe — pozostaje tylko pierwsza. Z istoty swej dwuwymiarowa struktura wszelkiej historyczności znaczącej zostaje spłaszczona i przybiera postać linearnej oczywistości sensu aktualnego. Każdy system — właśnie o ile w ten sposób zaciera swą własną historyczność — jest tedy krytyczny tylko wstecz — tzn. uświadamia sobie i wyraźnie wskazuje jedynie tę faktyczną r e a l n o ś ć, którą odrzuca (czyli system panujący po

przednio); nie wskazuje natomiast i najczęściej nawet nie uświadamia sobie ani niekonieczności własnej, ani możliwości, z których rezygnuje lub które wyklucza. W ten sposób różnica modalności ujawnia się zarazem jako różnica w przeżyciu historycznego czasu (myślenie linearne funkcjonuje w jedynym wymiarze absolutnej teraźniejszości, która dostosowuje do siebie przeszłość, zaś przyszłość widzi zawsze jako ciągłą kontynuację tego, co jest), a także w przeżyciu innej jednoczesności (myślenie takie niezdolne jest do zrozumienia zjawisk heterogenicznych względem danego systemu, toteż wyjaśnia je tylko w kategoriach tegoż systemu. W tym sensie każdy system jest w stosunku do siebie samego — i pośrednio do innych systemów — dogmatyczny, bo też tylko dzięki temu zachowuje swą historyczną skuteczność jako system. Rzeczywista świadomość krytyczna jest dlań zabójcza, gdyż wnosi niepokój myślenia alternatywami, co niewątpliwie zakłóca operatywne funkcjonowanie każdej struktury synchronicznej. Toteż krytyka, o ile się pojawia, jest tu zawsze zewnętrzna wobec systemu i ostro odeń odgraniczona, jako należąca do porządku historii (podczas gdy sam system — pamiętajmy wciąż o tym — sytuuje się w porządku oczywistości naturalnej).

Filozofia także pod tym względem nie wnosi nic nowego poza wysiłkiem jasnego uświadomienia tego stanu rzeczy. Nie daje zwłaszcza żadnych rozwiązań tych antynomii i mistyfikacji dyskursu historycznego — i dać ich nie może, gdyż sama, jako dyskurs historyczny właśnie, jest w nie uwikłana. Co najwyżej stanowi tylko wciąż ponawianą próbę ich pełnego zrozumienia. Ale właśnie dzięki temu hermeneutyczna perspektywa filozofii jest w swej zasadniczej strukturze zawsze podwójna: system jest tu jak gdyby organicznie zrośnięty z krytyką. Myślenie zawsze dąży tu przynajmniej do modalności dwuwymiarowej; nie jest linearne, lecz prospektywne (obejmujące także przyszłość, której jeszcze nie ma) i lateralne (otwarte na heterogeniczność tego, co odmienne; czyli w historii przeszłej i teraźniejszej zawsze widzące także historię szans nie wykorzystanych).

W tym sensie system filozoficzny jest zawsze krytyką; ale dlatego też krytyka filozoficzna jest zawsze systemowa,

tj. zmierzająca ku zupełnej całości sensu, nie zaś ku zastąpieniu pewnej faktycznie danej całości sensownej przez inną. Można też rzec za Kantem, że jest transcendentalna, tj. wykraczająca poza wszelkie sensy rzeczywiste w poszukiwaniu warunków umożliwiających sensowność w ogóle. Obydwa określenia wskazują zresztą mniej więcej to samo: strukturę myślenia totalizującego, które przekracza granice spłaszczonego świata bezpośredniej empiryczności — ale po to, by świat ten włączyć, jako jeden z wymiarów, w znaczącą całość Bytu lub Historii. Akt krytyki tego, co jest, jest niemożliwy bez wizji takiej całości, czyli bez systemu; i odwrotnie, wszelki projekt całości zakłada fundamentalny dystans wobec tego, co jest, czyli krytykę.

Próbowaliśmy dotąd opisać pewną swoistą strukturę myślenia, jaka wydaje się konstytuować dyskurs filozoficzny. Zauważmy jednak, że struktura ta dała się opisać tylko jako pewien „ruch ku jedności" — jako rodzaj napięcia — w ramach pewnego zespołu otwartych, niedookreślonych opozycji i alternatyw. Jest to więc jak gdyby tylko zbiór reguł filozofowania, konkretyzujących się na bardzo różne sposoby w historycznie rzeczywistych filozofiach. Można powiedzieć, że te ostatnie stanowią zawsze jakiś faktyczny sposób rozładowania tego strukturalnego „napięcia". Spróbujmy na koniec wyodrębnić kilka dystynktywnych osi takiej „rozładowującej" konkretyzacji, które zresztą zarysowały się już w trakcie powyższych wywodów. Tak np. ostatnia oś: krytyka—system. Widzieliśmy, że wszelki dyskurs filozoficzny charakteryzuje się zasadniczą jednością intencji krytycznej i systematycznej. Ale pełna jedność obu, jako faktycznie ukonkretniona, byłaby osiągalna tylko w Filozofii Absolutnej, która wszakże nie istnieje. Toteż wszelki akt rzeczywistego filozofowania — jako konkretny projekt — z natury rzeczy sytuuje się gdzieś na tej osi i jest bardziej krytyką lub bardziej systemem. Łatwo dostrzec np., że aspekt systemowy wysuwa się na pierwszy plan wtedy, gdy projekt filozofa bez reszty skupia się na wizji postulowanego Sensu Całości, zapominając w nim o nieuchronnej historyczności własnej. Z przewagą aspektu krytycznego mamy zaś do czynienia tam, gdzie filozofowanie nie chce utożsamić się z żadnym całościowym systemem, lecz

świadomie afirmuje siebie jako czysto negatywny dystans historycznego podmiotu wobec wszelkich proponowanych mu Sensów Ostatecznych.

Inna oś, analogiczna do tamtej, choć nie identyczna: konieczność — możliwość jako dwie odrębne modalności nielinearnej struktury myślenia. Znów: wszelka filozofia jakoś operuje obydwiema zarazem, ale w rzeczywistych konkretyzacjach sytuuje się zawsze bliżej jednej z nich. Tak więc racji, które zdolne byłyby wyposażyć rzeczywistość empiryczną w całościowy sens, może szukać filozof albo w apodyktycznym porządku Esencji i zniewalającego Absolutu, albo też w samej przypadkowości egzystencjalnych zdarzeń, która zawsze nasuwa pytanie: „Dlaczego raczej to niż co innego?" — i o tyle odsyła wciąż do porządku znaczeń równie-możliwych. Po jednej stronie mamy tedy monizm koniecznych zasad pierwszych, po drugiej pluralistyczne myślenie w kategoriach dających się wyobrazić alternatyw.

Trzecia oś: Całość jako Byt i jako Historia. Zapewne tutaj można najtrafniej zlokalizować klasyczną dystynkcję myślenia metafizycznego i dialektycznego. Projekt filozofa jest zawsze wysiłkiem pokonania historyczności przez nadanie jej całościowego sensu; ale może to być sens spoza historii („zadany" historii przez pierwotność poprzedzającego ją Bytu, czy będzie nim Przyroda, czy boski Duch) lub też immanentny i samorodny sens historii samej, realizujący się w Całości historycznego procesu. Oś ta nie pokrywa się z poprzednią, lecz krzyżuje: metafizyka nie musi być ontologią bytu o modalności koniecznej (choć zazwyczaj jest), dialektyka nie jest tożsama z lateralnym myśleniem możliwościowym. Przykładem pierwszej sytuacji jest system Leibniza (metafizyka możliwości), przykładem drugiej — odmienność ujęć dialektyki u Hegla i u Merleau-Ponty'ego (dialektyka *resp.* koniecznego absolutu i historycznie możliwych alternatyw).

Wreszcie ostatnia oś, na którą warto zwrócić uwagę — również nie pokrywająca się z poprzednimi (choć może najbliższa pierwszej wyróżnionej tu osi systemu i krytyki): Całość — i jako Byt, i jako Historia — może być określona jako zamknięta (lub przynajmniej „zamykalna") lub też jako nieuchronnie otwarta. Po jednej stronie

mamy tu zatem te filozofie, które zakładają lub postulują pełną inteligibilność Całości, czyli spełnienie Absolutnego Sensu, które byłoby bez reszty uchwytne dla filozofującego dyskursu lub wręcz dokonałoby się na jego własnym gruncie. Po drugiej zaś takie, które owo pełne uobecnienie sensu Całości wykluczają albo w ogóle, albo jako osiągalne dla filozofii. W filozofiach dialektycznych, tzn. utożsamiających Całość z Historią, obie te możliwości ostatnie występują zazwyczaj łącznie: te projekty filozoficzne, które odmawiają uznania jakiegokolwiek końca historii, są najczęściej zarazem tymi, które domagają się urzeczywistnienia filozofii, czyli wykroczenia poza filozofię ku historii rzeczywistej, ku życiu, czynowi, praktyce. Są to filozofie Całości otwartej o tyle, o ile uświadomiona zostaje w nich fundamentalna niezupełność wszelkiego sensu obecnego w historii, czyli wszelkiego dyskursu, i o ile wskazują, jako jedyny obszar możliwego dopełnienia tego sensu, przeddyskursywną historyczność ludzkich działań, wytwarzających wszelki sens i wszelką historię. Ponieważ zaś ten obszar historycznej i społecznej *praxis* zawsze wyprzedza dyskurs i wymyka mu się — tedy *logos* dyskursywnych znaczeń nigdy nie będzie mógł zamknąć swego pierścienia w pełny okrąg Sensu Absolutnego. Nietrudno zauważyć, że na tej właśnie osi sytuuje się strukturalna odmienność między dialektyką Hegla a dialektyką Marksowską.

Oczywiście pamiętać należy o tym, że wszystkie powyższe rozgraniczenia są schematyzacjami, i to na poziomie zaledwie wstępnym, najprostszym. Na pewno prócz czterech przykładowo wskazanych tu osi dystynktywnych problematyki filozoficznej znalazłoby się jeszcze niejedną równie istotną. Bez wątpienia należałoby też bliżej przyjrzeć się ich możliwym kombinacjom, a także kolejnym dystynkcjom wewnętrznym w ramach każdej z głównych osi. Tutaj szło nam tylko o wskazanie, że istnieje coś takiego jak swoista logika filozofii; że każdy akt filozofowania jest wypowiedzią w pewnym określonym języku, który ma swą strukturę i swe reguły. Oczywiście, cały ów język jest czymś równie historycznym jak konkretne wypowiedzi, gdyż one właśnie go konstytuują i modyfikują. Te znów nie są nigdy arbitralnymi aktami wyboru możliwych stanowisk na naszych osiach, lecz zawsze kon-

kretnymi projektami, mocno osadzonymi w historii i w kulturze. Inaczej mówiąc, filozofia nie tylko ma swoją historię, lecz także jest częścią historii. Czy sama ta historyczność myślenia filozoficznego poddaje się jakiemuś zrozumieniu na gruncie nakreślonej przez nas logiki tego myślenia?

Po części zapewne tak, choć tylko w najgrubszych zarysach. Widać np. wyraźnie, że wszystkie cztery powyżej wskazane typologiczne osie problemowe są zarazem wektorami pewnego generalnego kierunku historycznej diachronii filozofowania, a także przemian miejsca i funkcji filozofii w całokształcie kultury. Przesunięcie problematyki od systemów ku krytyce, od filozofii absolutu ku filozofii alternatywy, od Bytu ku Historii, wreszcie od filozofii *Logosu* ku filozofii *Praxis* niewątpliwie pokrywa się zarazem z ogólną tendencją historycznego rozwoju filozofii — od tradycyjnej do nowożytnej, od nowożytnej do ściśle współczesnej — a także z wyraźnym kierunkiem zmian w strukturze pytań, wysuwanych przez kulturę pod adresem filozofii. Zbyteczne jednak dodawać, że żywa historyczność filozofowania nie daje się zredukować do takiej systematyzacji, jak zresztą do żadnej innej. Historia filozofii jest nieuchronnie otwarta, tak samo zresztą jak historia *tout court* — gdyż jedną i drugą naprawdę zamknąć można tylko od zewnątrz: ale cały paradoks historyczności naszej polega na tym, że jedynie od wewnątrz warto je obie zamykać.

MYŚL DRUGIEJ POŁOWY XX WIEKU

I

Nienowa to prawda, że ludzkie poczucie czasu teraźniejszego jest mało elastyczne. Potwierdza ją także samoświadomość intelektualna naszej epoki. Na przykład wciąż zbyt łatwo ulegamy pokusie, by to, co uważamy za n a s z e czasy, określać po prostu jako niezróżnicowany i jednorodny „wiek XX". Otóż dziś widać już coraz wyraźniej, że określenie takie nie tylko nie ma żadnej wartości poznawczej, ale wręcz zaczyna tracić swą przydatność dla najprostszej orientacji. Perspektywa jakiejś ogólnie XX-wiecznej jedności i ciągłości naszego świata okazuje się złudna, a jej stosowanie coraz bardziej przesłania nam rzeczywistą dynamikę czasu, w którym żyjemy. Pora bowiem uświadomić sobie, że oto żyjemy nie w XX wieku w ogóle, lecz najwyraźniej już w d r u g i e j jego połowie. I adekwatna samowiedza naszej współczesności musi zawierać w sobie ten różnicujący dystans wobec potocznego określenia, które z upływem czasu stało się nazbyt abstrakcyjne i mylące.

Dotyczy to także, a może nawet przede wszystkim, obszaru świadomości filozoficznej. Nie ulega wątpliwości, że istotne przemiany, jakie zachodzą tu mniej więcej od lat dwudziestu, pozwalają zasadnie mówić o jakościowo nowym etapie myślenia, niesprowadzalnym już po prostu do obiegowego hasła „filozofii XX wieku". W tym sensie trzeba przyjąć, że oto na naszych oczach kształtuje się dziś filozofia d r u g i e j p o ł o w y tego stulecia, którą od myślenia z jego połowy pierwszej dzieli coś znacznie bardziej istotnego niźli wszystko, co ją z nim łączy.

Innymi słowy, jesteśmy dziś świadkami rzeczywistego przełomu teoretycznego w filozofii. Rozpoczął się on zapewne gdzieś w początku lat sześćdziesiątych, jakkolwiek gra-

nicę tę można wytyczyć tylko w orientacyjnym przybliżeniu. Z pewnością bowiem główne tendencje nowego etapu ujawniły się w pełni dopiero później, podobnie jak z drugiej strony niektóre jego zapowiedzi wystąpiły nieporównanie wcześniej. Jednakże moment zwrotny o zasadniczym znaczeniu wydaje się przypadać właśnie na tamto dziesięciolecie. To wtedy z pojedynczych prób, dotąd odosobnionych i idących pod prąd głównego nurtu panującej świadomości filozoficznej, zaczyna tworzyć się jakiś w miarę zwarty ruch myślowy, który w coraz większym stopniu zdobywa sobie pozycję pierwszoplanową i dziś bez wątpienia nadaje już ton całej rzeczywiście współczesnej filozofii. Idzie tu oczywiście nie o jakiś zwrot gwałtowny, dokonany w jednorazowym skoku, lecz raczej o stopniowo narastający proces zasadniczego przekształcania całej rzeczywistości teoretycznej, w jakiej obracało się myślenie pierwszej połowy stulecia. Filozofia wytwarza w nim nie tylko nowy „przedmiot" i nową „metodę" swego postępowania, lecz także nowe stanowisko poznawcze, nowy punkt myślowego „widzenia"; krótko mówiąc, wytwarza całościową strukturę nowego pola filozoficznej teorii.

O przełomowym znaczeniu tego procesu świadczy już jego powszechność oraz wybitnie ponaddoktrynalny charakter. Najpierwszym objawem nowego stanu rzeczy jest tu bowiem coraz wyraźniej postępujące zanikanie „nurtowego" i „dziedzinowego" statusu refleksji filozoficznej. Samoistne, zamknięte w sobie szkoły i kierunki przestają być znaczącymi punktami orientacji na obszarze filozoficznej problematyki. Etykieta przynależności do określonego nurtu w coraz mniejszym stopniu wyraża jakiekolwiek rzeczowe sensy czy treści. Fenomenologia, psychoanaliza, strukturalizm, marksizm, hermeneutyka — wszystko to są określenia coraz mniej dziś mówiące. Albowiem tradycyjne podziały, dokonywane zawsze wzdłuż doktrynalnych granic oddzielających od siebie poszczególne „izmy", ustępują teraz miejsca podziałom nowym, które najczęściej biegną właśnie w poprzek tych granic. Fenomenologia Landgrebego czy Schütza więcej ma wspólnego z marksizmem Lukácsa, Goldmana lub Habermasa niż z fenomenologią szkoły Ingardena. Podobnie dialektyczny marksizm Lukácsa i Goldmana bliższy jest np. Heidegge-

rowskiej filozofii historyczności niż popularnemu marksizmowi „filozoficznych antropologów" lub teoretyków „materialnej przyrody". Słowem, topografia nowej przestrzeni myślenia jest zasadniczo niewspółmierna z dawną siatką doktrynalnych zróżnicowań na szkoły i kierunki.

Nie jest też współmierna z tradycyjnym rozczłonkowaniem problematyki. To również trzeba uznać za ważny objaw zewnętrzny przełomu: coraz wyraźniej tracą tu swą dotąd nie kwestionowaną odrębność zarówno wszelkie działy czy dziedziny problemowe w łonie samej filozofii (ontologia, teoria poznania, etyka, filozofia społeczna itp.), jak i rozmaite filozofie „czegoś" (np. nauki, życia, sztuki, kultury, historii itp.). Także w odniesieniu do tych podziałów refleksja filozoficzna zaczyna pracować nie wzdłuż, lecz w poprzek ich granic. Problematyki dotychczas ściśle oddzielone i autonomiczne przenikają się nawzajem, podobnie jak odnajdują siebie dawniej odrębne i nieprzekładalne „style" czy „języki" filozofowania. Uformowani w tradycji pozytywizmu filozofowie nauki coraz częściej sięgają po instrumenty pojęciowe dialektycznej i hermeneutycznej filozofii kultury. Z drugiej strony np. fenomenologowie, badający funkcjonowanie pierwotnych form i struktur sensotwórczych w Husserlowskim „świecie życia codziennego", wciąż natrafiają na problematykę nauki i naukowo-technicznej konstytucji świata. Podobnie strukturaliści, u których pewna filozofia historii i życia społecznego od początku spleciona jest jak najściślej z bardzo już rozbudowaną refleksją logiczno-metodologiczną i metanaukową. Pod tym względem nowy stan rzeczy przejawia się więc najpełniej w tym, że o ile jeszcze przed dwudziestu laty można było sensownie mówić o dychotomicznym podziale wszystkich filozofów na czytelników Wittgensteina i czytelników Heideggera, nie mających żadnej płaszczyzny porozumienia między sobą, to dziś sytuacja ta uległa całkowitej odmianie. Zachowując całą symbolikę tych dwóch nazwisk można powiedzieć, że obecnie Wittgensteina i Heideggera czytają zazwyczaj właśnie ci sami ludzie, a co więcej, niektórzy z nich twierdzą, że obaj ci autorzy w dwóch różnych językach mówili mniej więcej to samo.

Byłoby jednak złudzeniem sądzić, że ten zanik doktrynalnego i dziedzinowego charakteru refleksji filozoficznej

jest po prostu efektem czysto zewnętrznego przemieszania stanowisk i problematyk, które zachodziłoby np. według tak modnego dziś schematu interdyscyplinarności czy integracji wiedzy. Schemat ten może ma swą ważność w odniesieniu do nauk szczegółowych, lecz filozofia, czymkolwiek jest, na pewno nie jest w tym sensie nauką. Od nauki dostatecznie odróżnia ją nie tylko owa ponoć zawsze w filozoficznym projekcie obecna warstwa profecji, która nadaje mu charakter myślenia totalizującego, nigdy do końca nie przekładalnego na wymierne i porównywalne kryteria naukowości. Bo także jako teoria, jako dyskursywna i intersubiektywnie przekazywalna wiedza pewnego rodzaju różni się przecież filozofia czymś istotnym od właściwych nauce form poznawczego dyskursu. W każdym razie jej swoista teoretyczność ma odmienną strukturę i podlega innym prawidłom rozwoju niż poznawcze postępowanie empiryczno-teoretycznych nauk szczegółowych. I wydaje się, że objawy, o których była mowa, są właśnie symptomami takiego swoiście filozoficznego procesu teoriotwórczego. Zaczerpnięte z nauk szczegółowych pojęcie integracji jest tu mylące już choćby dlatego, że zakłada ono w każdym razie jakąś jednolitą strukturę myślowego pola (np. dziś w naukach mówi się często o jedności metody) i dopiero na gruncie tej wspólnej struktury wskazuje styki lub pogranicza rozmaitych dziedzin problemowych. Natomiast w filozofii mamy do czynienia z zupełnie innym procesem. Owo zacieranie granic oddzielających poszczególne stanowiska i problematyki jest tylko zewnętrznym, wtórnym przejawem pewnych głębokich przekształceń wewnętrznych, jakim ulega samo teoretyczne pole myślenia w swej całościowej strukturze.

II

Właściwy kierunek i sens tych przekształceń jest może najłatwiej uchwytny w bezpośrednim odniesieniu negatywnym: mianowicie w odniesieniu do struktury starej, tj. do kształtu i formy tego pola myślowego, które w nich właśnie ulega rozbiciu. Otóż tutaj można już dość dokładnie wskazać główne punkty takiego odniesienia. Uderza np. fakt, że cały współczesny przełom w filozofii dokonuje

się najwyraźniej kosztem obu skrajnych, a zarazem najbardziej wpływowych prądów myślowych pierwszej połowy stulecia: neopozytywizmu i filozofii egzystencjalnej. (Nazw tych użyjemy w szerokim sensie haseł oznaczających pewne idealne typy świadomości filozoficznej, a nie tylko ściśle historyczną tożsamość szkół Koła Wiedeńskiego czy francuskiego egzystencjalizmu lat czterdziestych i pięćdziesiątych. Idzie raczej o całościowe formacje intelektualne, które w tych szkołach znalazły tylko swój najpełniejszy i najbardziej radykalny wyraz: powiedzmy, że z jednej strony będzie to w ogóle ruch pozytywistycznego scjentyzmu, reprezentowany w XX wieku przez rozmaite nurty analitycznej filozofii nauki, z drugiej zaś, cała personalistyczna tradycja antropologii filozoficznej i humanizmu, również występująca w wielorakich odmianach XX-wiecznej filozofii człowieka i ludzkiego życia.)

Otóż, po pierwsze, na obie te formacje możemy dziś spojrzeć z perspektywy historycznej. Obie należą bowiem do przeszłości. Można powiedzieć, że filozofia nauki i filozofia człowieka, których opozycja jeszcze przed trzydziestu laty wyznaczała jedną z głównych osi organizujących całość istotnej problematyki filozofowania, są już dziś na równi nieaktualne. I jest to nieaktualność w sensie teoretycznym, a nie tylko czysto historycznym. Tak egzystencjalistą, jak i logicznym pozytywistą nie sposób dziś być w filozofii mniej więcej z tych samych powodów, z jakich niepodobna wyznawać np. bergsonizmu czy kartezjanizmu: są to stanowiska teoretycznie minione, tj. przynależne do nieistniejącej już konfiguracji sensów i problematyk istotnej rzeczywistości myślenia. W tej właśnie mierze można o nich powiedzieć, że są to stanowiska już nierzeczywiste.

Po drugie, dopiero ta historyczna perspektywa pozwala niejako z zewnątrz dostrzec coś, co dla egzystencjalizmu i neopozytywizmu było na równi niewidoczne od wewnątrz, z punktu widzenia ich własnych stanowisk i problematyk: pełną komplementarność teoretyczną obu tych formacji, łączącą je ścisłą więź wzajemnego wykluczania się i dopełniania, słowem, ich jedność w biegunowej opozycji. Co więcej, perspektywa taka ujawnia również rzeczywistą podstawę tej jedności: jest nią tożsamość wspólnego pola teorii, w jakim filozofie nauki i filozofie ludzkiego

życia mogły w ogóle pojawić się i wyodrębnić jako człony filozoficznie znaczącej alternatywy. Zasadniczą strukturę tego pola wyznacza właśnie sama różnica między Nauką a Życiem jako dwoma oddzielnymi i przeciwstawnymi obszarami realności dostępnej myśleniu. Otóż różnica ta — odbita potem i zwielokrotniona w całej siatce obiegowych dystynkcji (np. fakt—wartość, poznanie—przeżycie, opis—ocena, wyjaśnianie—rozumienie, obiektywna prawda—subiektywny sens, przyrodoznawstwo—humanistyka itp.) — wyraża pewien całościowy typ ontologicznej konstytucji świata, któremu zarazem odpowiada pewien ściśle określony horyzont możliwej orientacji w tym świecie i wiedzy o nim. Inaczej mówiąc, tworzy ona swoisty paradygmat filozoficznego myślenia, który wstępnie wyznacza zarówno formę przedmiotowości — realnej lub możliwej — obiektów uznanych za znaczące, jak i poznawcze schematy teoretyczno-praktycznej racjonalności, w jakich cały ów świat obiektów tak właśnie wyróżnionych może być skutecznie przyswojony i udostępniony ludzkiemu rozumieniu.

Nauka i Życie są dwoma przeciwległymi biegunami tego paradygmatu, które nawzajem do siebie odsyłają i na siebie wskazują. Rozpościerające się pomiędzy nimi pole możliwych figur i napięć myślowych ma również tę samą binarną strukturę: realne sensy czy problemy, jakie mogą się w nim wyartykułować, istnieją zawsze na sposób relacyjny, tj. tylko poprzez odniesienie do swych niesensów i nieproblemów. Naukowa racjonalizacja świata, która wszak zawsze jest zarazem jego dezantropomorfizacją, czyli także swoistym odpodmiotowieniem, z konieczności pozostawia za sobą i jakby usamodzielnia wszystko to, co stanowi jej własny negatyw czy rewers: mianowicie całą sferę znaczących działań i przeżyć ludzkiej subiektywności w jej bezpośrednim doświadczeniu siebie samej. Dlatego też i odwrotnie cała egzystencjalna problematyka podmiotu i jego życia rozpoznaje siebie przede wszystkim jako „tamtą stronę" zobiektywizowanego porządku racjonalności naukowej. Zwrotne sprzężenie, jakie wiąże ze sobą obie te bliźniacze figury, działa z nieubłaganą mocą zwłaszcza wtedy, gdy na którejkolwiek z nich próbuje się budować całościowy projekt filozoficzny; wówczas sama logika ich różnicy — czyli właśnie logika wspólnego im

obu pola myślowego — nieodparcie narzuca figurę przeciwstawną, która dlatego musi towarzyszyć tamtej pierwszej jako jej cień, jej nice. Związek, jaki łączy pozytywistyczne ideologie Nauki i filozofii naukowej z antropologicznymi ideologiami Życia i filozofii człowieka, ma więc charakter nie tylko historyczny czy psychologiczny, lecz przede wszystkim strukturalnie teoretyczny. Obydwa te typy filozoficznej ideologii niejako produkują siebie nawzajem, gdyż obydwa powstają i funkcjonują tylko w polu działania tej konstytuującej je różnicy.

Wreszcie, po trzecie, należy zauważyć, że owa dwoista figura egzystencjalizmu i neopozytywizmu — wraz z całym tym osobliwym typem konstytucji świata w radykalnej różnicy między Nauką a Życiem, jaki wyznacza strukturę wspólnego im obu pola teorii — nie jest bynajmniej wynalazkiem naszego stulecia, lecz najwyraźniej stanowi tylko swoiście dwudziestowieczną odmianę jednego z podstawowych schematów myślowych filozofii nowożytnej: mianowicie ontologicznego przeciwstawienia sfer przedmiotowości i podmiotowości jako dwóch odrębnych i już z góry rozdzielonych dziedzin możliwej problematyki filozoficznej. Człowiek i przyroda, Ja i świat zewnętrzny, świadomość i byt rzeczowy, subiektywność przeżycia i obiektywność naukowej wiedzy — wszystko to są rozmaite kształty jednej i tej samej opozycji wyjściowej, w której czysta podmiotowość myślenia, refleksyjnie wyodrębniając siebie jako realność samoistną, ustanawia zarazem i usamodzielnia równie czystą formę przedmiotowości. Pierwowzór tego typu konstytucji świata można więc odnaleźć już w kartezjańskim *cogito*: myślenie — właśnie dlatego, że staje się bezpośrednio czymś „dla siebie", usiłując w akcie samowiedzy jak najwierniej uchwycić swą własną tożsamość — zarazem całkowicie przesłania sobą tę pierwotną, prerefleksyjną więź, jaka łączy je z jego przedmiotem; wskutek tego myślący podmiot ujmuje siebie już tylko jako czystą i samoprzejrzystą Świadomość, przedmiot zaś jawi mu się z kolei jako prosta negacja tej Świadomości, tj. w charakterze obiektywnego i substancjalnego Bytu, który wobec podmiotu jest całkowicie zewnętrzny i „stoi-naprzeciw" niego.

Otóż ta kartezjańska formuła konstytucji świata w metafizycznym dualizmie czystej Podmiotowości i absolutnego

Przedmiotu odcisnęła głębokie piętno na całej myśli nowożytnej, wykazując przy tym niezwykłą żywotność i trwałość. Dowodzi tego jej niewątpliwa dominacja także w filozofii wieku XIX oraz pierwszej połowy XX. Formuła ta — pomimo doniosłych prób jej rozbicia lub przynajmniej zakwestionowania, rozpoczętych już przez Kanta, a potem na rozmaite sposoby kontynuowanych przez Hegla, Marksa, Nietzschego, Freuda czy Husserla — wciąż jeszcze jest naczelną przesłanką teoretyczną XIX-wiecznych pozytywizmów i naturalizmów różnej maści, podobnie zresztą jak można ją również później odnaleźć u podstaw całego tzw. antynaturalistycznego przełomu, jaki nastąpił u progu naszego stulecia w modernistycznych filozofiach życia. Neopozytywizm i egzystencjalizm — owe dwa bieguny filozoficznej *episteme* pierwszej połowy wieku XX — raz jeszcze formułę tę odtwarzają, a zarazem w pewien określony sposób doprowadzają do końca jej najważniejsze konsekwencje. Można powiedzieć, że w tych właśnie dwóch nurtach osiąga ona swą kulminację, która jednak bezpośrednio przechodzi w nieuchronny kryzys.

Wspólne dla neopozytywizmu i filozofii egzystencjalnej pole myślowe, rozpięte na konstytutywnej różnicy między obszarami przedmiotowej Nauki i podmiotowego Życia, dopiero tu, w tym współistnieniu dwu formacji dokładnie przecież komplementarnych, ale zarazem już dla siebie nawzajem hermetycznie zamkniętych i w żadnym punkcie nieprzenikalnych, jawi się w postaci czystej. Zarazem jednak właśnie w tej czystej postaci ukazuje z wolna całą swą złudność i poznawczą niemoc. Znamiennym tego objawem są zadziwiająco zbieżne losy obydwu formacji, z których każda wszak zabrnęła w jakiś filozoficzny impas. Pozytywistyczni orędownicy filozofii naukowej, po burzliwych a bezowocnych debatach nad zasadami naukowej weryfikowalności oraz innych kryteriów demarkacji między nauką a nienauką, prędzej czy później musieli natknąć się na takie pytania, które nie dadzą się już sformułować w kategoriach metodologii czy logicznej analizy języka — po prostu dlatego, że są właśnie f i l o z o f i c z n y m i pytaniami o naukę: o jej istotę, o warunki jej możliwości, o podstawy jej roszczeń do przedmiotowej ważności poznawczej. Ale przyjąć tę prawdziwie filozoficzną problematykę poznania naukowego — znaczy odrzucić cały gor-

set pozytywistycznej ideologii Nauki jako wiedzy absolutnej, samouzasadniającej się i wyłącznej. A tego właśnie pozytywizm, także logiczny, uczynić nie chce ani nie może. Filozofowie nauki znaleźli się więc na rozdrożu między filozofią a mitem Nauki. Dylemat ten, bez względu na jego wynik, stanowi najlepsze potwierdzenie praktyczne tego, co Husserl trafnie dostrzegł już przed siedemdziesięciu laty: że sama nauka nie potrafi zrozumieć ani uprawomocnić siebie, że potrzebuje do tego filozofii, że wreszcie filozofia ta nie może już być po prostu filozofią naukową, która samą naukę i jej rezultaty zakłada z góry jako oczywistą faktyczność, lecz przeciwnie, musi zacząć od pytań — dla pozytywizmu zawsze metafizycznych — o przednaukowe podstawy i racje nauki, a więc o jej pierwotne i dla niej samej niejawne zakorzenienie w panującym modelu racjonalności poznawczej, w indywidualnym i społecznym doświadczeniu życia codziennego, w procesie historycznym, w kulturze.

Ale z drugiej strony także egzystencjaliści znaleźli się w równie ślepym zaułku. Jak wiadomo, daremnie czekali na „drugie tomy" obu klasycznych dzieł Heideggera i Sartre'a, w których upatrywali filozoficzny wykład swej doktryny. Dalszy ciąg nie nastąpił, bowiem okazało się, że właśnie u obu tych autorów — na dobrą sprawę jedynych, jakimi tzw. egzystencjalizm mógł wykazać się na właściwym obszarze f i l o z o f i i — cała tradycyjnie egzystencjalna problematyka ludzkiej subiektywności i jej osobowego życia ulega zasadniczym i nieodwracalnym przekształceniom wskutek tego, że już od początku zostaje umieszczona w uniwersalnym horyzoncie myślowym fenomenologicznej ontologii. Otóż ta f i l o z o f i a okazała się tu zabójcza dla egzystencji i jej subiektywistycznego mitu — już choćby z tej racji, że odsłaniała nieuchronne uwikłanie ludzkiej podmiotowości w historyczność, z jej na wskroś intersubiektywnymi strukturami sensu, komunikacji, społecznego współżycia i współdziałania ludzi. Opuszczony przez filozofię egzystencjalizm mógł szukać oparcia już tylko w ruchach artystyczno-literackiej awangardy, w politycznej kontestacji, w etyczno-religijnej ekspresji subiektywnych przeżyć i postaw. Ale i tu nie mógł przecież zadomowić się trwalej; albowiem, próbując już choćby tylko w tych niefilozoficznych i często wręcz

niedyskursywnych formach wyrazić ową zgoła jednak niewyrażalną intymność czystej egzystencji, nurt ten nigdy nie zdołał wywikłać się ze swego podstawowego paradoksu, który najzwięźlej streszcza znane i wielce trafne spostrzeżenie, iż konsekwentny filozof egzystencjalista może jedynie milczeć.

Tak więc myślowa figura czystej egzystencji okazała swą filozoficzną problematyczność, a zarazem całkowitą jałowość poznawczą dla wszelkiej rzetelnej filozofii, dokładnie w tym samym stopniu i w ten sam sposób co bliźniacza figura czystej nauki. Podwójny impas neopozytywizmu i egzystencjalizmu stanowi tylko jawne świadectwo tego, że myślenie możliwe w ramach każdej z obu tych figur — a to znaczy także: w ramach całościowej struktury wspólnego im obu pola teorii — jest zasadniczo niezdolne nawet do uchwycenia zjawisk rzekomo przez siebie opisywanych w ich elementarnej tożsamości, nie mówiąc już o trafnym ujęciu ich rzeczywistej istoty. Tak właśnie ma się rzecz z filozofią nauki, która albo w ogóle przestaje być f i l o z o f i ą, zamykając się w kręgu logiczno-metodologicznej problematyki metanaukowej, albo też chybia swego celu jako filozofia n a u k i, gdyż przedstawia z gruntu fałszywy obraz istoty swego przedmiotu, zmistyfikowany obiektywizmem w duchu ideologii scjentycznej, a przez to z góry uniemożliwiający zrozumienie właściwej natury poznania naukowego jako jednej ze swoistych form samoorganizacji ludzkiego doświadczenia w uspołecznionym świecie historyczności i kultury. Ale to samo dotyczy również egzystencjalnych filozofii ludzkiego życia, które stoją w obliczu podobnej alternatywy: albo przechodzą w bezpośrednią i czysto osobistą ekspresję czyjejś niepowtarzalnej indywidualności — a wtedy z punktu widzenia filozofii są tylko „milczeniem", które nie ma zgoła żadnych walorów poznawczych; albo też, o ile próbują jednak na temat egzystencji jakoś filozofować, tworzą filozofię iluzoryczną, która w swej narzuconej przez tę samą strukturę myślowego pola czysto subiektywnej perspektywie całkowicie przeocza najbardziej zasadnicze charakterystyki bytowe tego fenomenu, jakim jest rzeczywiste życie ludzkiej podmiotowości, zawsze społecznie uprzedmiotowionej w intersubiektywnym świecie znaczeń, stosunków i współdziałań.

Obydwie te teoretyczne klęski — neopozytywizmu i filozofii egzystencjalnej — trzeba więc uznać za wynik i objaw j e d n e g o procesu: mianowicie procesu destrukcji — lub raczej autodestrukcji — samego pola teorii, zbudowanego na konstytutywnej różnicy i opozycji między obiektywnością Nauki a subiektywnym Życiem ludzkiego podmiotu. Inaczej mówiąc, w zbieżnym krachu obu tych z pozoru tak rozbieżnych formacji nie tylko nastąpiło załamanie się każdej z nich z osobna, lecz także uległa ostatecznemu rozpadowi ich wspólna podstawa, tj. cały paradygmat myślowy filozofii pierwszej połowy XX wieku — i to zapewne wraz ze swym historycznym zapleczem, jakim jest właściwie cały pokartezjański model ontologicznej konstytucji świata w rozdwojeniu na samoistne sfery czystej podmiotowości Myślenia i absolutnej przedmiotowości Bytu. Nowe zaś pole teoretyczne, które dla filozofii powstaje w wyniku tego rozpadu i poniekąd jako jego konieczny produkt, jest właśnie macierzystym polem myśli współczesnej, myśli d r u g i e j połowy stulecia.

III

Odtwórzmy naprzód schematycznie typ pytania, który tę nową płaszczyznę myślową niejako inauguruje. Otóż mówiąc najkrócej, jest to pytanie o całościową strukturę i zasięg płaszczyzny poprzedniej. Pojawia się ono mianowicie wtedy, gdy filozoficzna refleksja zaczyna zrazu dotkliwie odczuwać, a potem także już coraz wyraźniej dostrzegać te konieczne wymiary i granice, jakie narzuca jej tamten dualistyczny paradygmat Nauki i Życia, a w jakich ona sama z natury rzeczy nie może i nie chce się zmieścić. Inaczej mówiąc, pytanie to wyrasta z pogłębiającej się świadomości teoretycznego kryzysu, który przejawia się zwłaszcza w tym, że oto w ramach panującego pola myślowego filozofia przestaje być sobą, tzn. traci możliwość zadawania pytań rzeczywiście filozoficznych. Dopiero to narastające poczucie zatraty własnej tożsamości oraz związana z nim potrzeba refleksyjnego powrotu do siebie wydobywają filozofię z bezpośredniego uwikłania w ów paradygmat, pozwalając jej tym samym przekroczyć jego

granice i spojrzeć nań poniekąd z zewnątrz. A spojrzenie takie ujawnia właśnie coś, co wewnątrz tych granic było niewidoczne: kształt samego paradygmatu, jego strukturę jako pewną zamkniętą całość, zorganizowaną w spójny system możliwych znaczeń i nieznaczeń. Otwiera się tu zatem dla filozofii nowy typ pytania, którego przedmiotem będzie już sam ów system bardziej niż poszczególne konfiguracje znaczeń, jakie pojawiają się i artykułują na jego gruncie. Dopiero takie pytanie satysfakcjonuje filozofię, która jest wszak zawsze poszukiwaniem absolutnej Całości sensu. Umożliwia ono bowiem wydobycie na jaw i wskazanie również tych sensów, które w ramach takiego właśnie systemu wyartykułować się ani pojawić nie mogą. Słowem, pytanie takie wyraża konieczny i nieusuwalny d y s t a n s filozofii wobec samego tego systemu jako całości, odsłaniając jego zasadniczą problematyczność, jego nieoczywisty i przygodny charakter, krótko mówiąc: jego strukturalną niefilozoficzność właśnie.

Otóż ten rosnący dystans filozoficznej refleksji wobec całości myślowego pola, którego ona sama nie uznaje już za swoje, ale które właśnie dzięki temu może pomyśleć j a k o takie, stanowi zapewne najpierwszą z konstytutywnych cech filozofii współczesnej. Oczywiście ów dystans może być wytworzony na bardzo różne sposoby — i w historycznym procesie jego powstania taka rozmaitość istotnie daje się odnaleźć, zwłaszcza jeśli z tej perspektywy spojrzymy także na początki współczesnego przełomu, wyraźnie zaznaczające się już w myśli pierwszego półwiecza.

Dokładnie można tam na przykład wskazać miejsce, w którym to nowe pytanie po raz pierwszy wystąpiło na immanentnym obszarze problemowym samego myślenia czysto filozoficznego. Miejscem tym jest oczywiście transcendentalna fenomenologia Husserla, w której problematyzujący dystans wobec całej opozycji między naukowym poznaniem świata a świadomym życiem ludzkich podmiotów wypływa bezpośrednio z teoriotwórczej operacji filozofowania w najbardziej klasycznym sensie, uporczywie torującego sobie drogę pośród otaczających je zewsząd obszarów niefilozofii. Husserlowska redukcja fenomenologiczna jest taką właśnie operacją: zawieszając zarówno Naukę, jak i Życie w ważności ich form bezpośred-

nio jawnych, otwiera dostęp do pytań o niejawne przesłanki tej jawności, a więc problematyzuje całość myślowego pola, w którym takie właśnie formy mogą pojawiać się i mieć ważność. Jest więc zabiegiem przekształcającym w całości ich teoretyczne pole, a zarazem wytwarzającym pole nowe; wszystko zaś w ramach immanencji myślenia i dyskursu *par excellence* filozoficznego.

Ale nie mniejszy był przecież udział, jaki w procesie wytwarzania tego nowego pola miały także inne, z pozoru od Husserlowskiej tak bardzo odległe postawy myślowe i koncepcje. Na przykład nowa świadomość XX-wiecznego marksizmu, zwłaszcza w latach dwudziestych gwałtownie wyzwalającego się z pozytywistycznych i naturalistycznych dogmatów okresu II Międzynarodówki. Oczywiście, że w odróżnieniu od Husserla marksiści — jak choćby Lenin, Lukács czy Gramsci — odnaleźli to nowe pytanie pod postacią swych własnych pytań o związki samego myślenia (w tym również filozofii) ze społeczno-historyczną rzeczywistością ludzkiego świata; krótko mówiąc odnaleźli je pod postacią klasycznych pytań materializmu historycznego i dialektyki. Ale nietrudno dostrzec, że właśnie ta postać okazała się szczególnie płodna, i to także pod względem filozoficznym: odsłaniając wielorakie uwikłania — historyczne, społeczne, ekonomiczne i polityczne — zarówno obiektywnej wiedzy naukowej, jak i wszelkich subiektywnych form społecznej świadomości ludzi, zwłaszcza zaś wydobywając na jaw strukturalną zależność wzajemną jednej i drugiej w ramach tego całościowego systemu samoorganizacji ludzkiego doświadczenia, jakim jest nowożytne społeczeństwo kapitalistyczne — perspektywa marksistowska dostarczyła myśli współczesnej jednego z najskuteczniejszych narzędzi umożliwiających teoretyczną identyfikację, a następnie krytyczną destrukcję tego systemu, wraz z tą szczególną formą jego samoświadomości, jaką stanowi myślenie w kategoriach paradygmatycznej różnicy między Nauką a Życiem.

Warto też pamiętać o jeszcze innych sposobach uzyskania całościowego dystansu wobec tej formy myślenia, które pojawiły się obok jej dialektyczno-historycznej krytyki w marksizmie i czysto filozoficznej autokrytyki w fenomenologii Husserla. Jednym z nich jest na pewno droga Freudowskiej psychoanalizy, niejako odtwarzająca de-

maskatorską intencję marksizmu w psychologicznym obszarze bezpośredniej subiektywności jednostkowej. Odbierając świadomemu życiu ludzkich podmiotów jego spokojną i niewinną samoprzejrzystość, Freud odsłonił zespół pierwotnych, przedświadomych więzi, które zawsze łączą artykułowaną subiektywność *ego* z przedmiotową dla niej samej sferą własnej popędowości cielesnej. Psychoanaliza dokonała więc tym samym poważnej destrukcji pojęcia podmiotowości w klasycznym sensie. Tu zresztą spotkała się — na tym samym psychologicznym terenie i niejako w pół drogi — z innym uczestnikiem tego procesu. Idzie o równoległą destrukcję tradycyjnego pojęcia „przedmiotowości", zwłaszcza mechanizmów jej przyswajania w procesie poznawczym, dokonaną przez psychologię postaci. Jeśli psychoanaliza pokazała, że świadome *ego*, jako domniemany podmiot życia, jest od początku zanurzone w nieprzejrzystym dla siebie uprzedmiotowieniu (reprezentowanym w klasycznej teorii Freuda zarówno przez *id*, jak i przez *superego*), to z drugiej strony gestaltyści dowiedli, że rzekoma obiektywność przedmiotu, którą pragnie uchwycić w swych procedurach nauka, jest już na najniższym szczeblu bezpośredniej percepcji zmysłowej zakłócana przez sensotwórczą projekcję postrzegającej świadomości. Obie figury, naukowa obiektywność i subiektywne życie świadomości, zostały tu więc w symetryczny sposób rozbite, gdyż wyjęto je właśnie z zasięgu ich paradygmatycznej różnicy.

Niepodobna również pominąć roli, jaką w tym samym procesie odegrały wielorakie próby rozumiejącej analizy i interpretacji rozmaitych zjawisk ludzkiego świata, podejmowane z jednej strony przez tradycję hermeneutyczną, z drugiej zaś pojawiające się w kręgu strukturalistycznych badań nad znaczącą rzeczywistością kultury. Także tutaj myślenie, wykraczając poza bezpośredniość sensów uświadamianych, w jakich ludzka subiektywność przeżywa siebie i swój obiektywny świat, odnajduje w nich raczej ślady lub znaki pewnych pierwotnie konstytutywnych form i n t e r s u b i e k t y w n o ś c i, które poprzedzają i dopiero umożliwiają wyartykułowanie się całej relacji między świadomością podmiotu a jej światem. Poddając każdorazowo te ślady i znaki krytycznej lekturze — tzn. odnosząc bezpośrednio jawny sens zawartej

w nich wypowiedzi do ukrytego języka, którym mówią i który określa reguły ich możliwej sensowności — myślenie takie z natury rzeczy wytwarza i umacnia ten sam refleksyjny horyzont nowego pytania, o jakim mowa. Bez względu bowiem na istotne różnice między hermeneutyczną a strukturalistyczną koncepcją sensu i rozumienia, w obydwu przecież występuje podobny rodzaj dystansu wobec całej tradycyjnej opozycji podmiotu i przedmiotu: opozycja ta, by tak rzec, nie jest tu już podmiotem interpretującego myślenia, lecz jego głównym przedmiotem. Innymi słowy, myślenie traktuje również ją samą jako pewien znak, którego znaczenie ma być dopiero odnalezione.

Na koniec wreszcie trzeba wspomnieć, że w tym ruchu wytwarzania nowej świadomości filozoficznej miała również swój wybitny udział sama nauka. Polegał on wprawdzie nie na tym, iżby nauka tylko i po prostu dostarczać miała filozofii jakichś nowych pytań oraz właściwych na nie odpowiedzi. Raczej odwrotnie: rozwój XX-wiecznego przyrodoznawstwa — zwłaszcza fizyki i astronomii, a następnie biologii — ujawnił nieusuwalną obecność problematyki czysto filozoficznej (z reguły nieprzekładalnej na operacyjne kategorie i kryteria naukowości) w samym poznaniu naukowym. Odnosi się to zarówno do zagadnień związanych z treściową interpretacją wielu poszczególnych teorii czy praw naukowych, jak i — przede wszystkim — do pytań o charakter, przesłanki i sposób funkcjonowania samych właściwych nauce teoriotwórczych procedur. W wyniku konfrontacji z tą problematyką pojawiły się stopniowo i z różnych stron liczne wątki czegoś, co można nazwać nową samowiedzą poznania naukowego; jest to samowiedza, która w tradycyjnie pozytywistyczny i scjentyczny mit Nauki — a więc także w całą opozycję Nauki i Życia — godzi nie mniej silnie niż tamten refleksyjny dystans myślenia czysto filozoficznego. Z jednej bowiem strony ten namysł współczesnej nauki nad sobą odsłonił zasadniczą problematyczność całościowego statusu ontologicznego zarówno samej wiedzy naukowej, jak i udostępnianych przez nią form przedmiotowości (pod tym względem znamienny jest np. kierunek ewolucji naukoznawczych poglądów Poppera). Z drugiej zaś nader przejrzyście wydobył na jaw cały zespół socjologiczno-kulturowych wy-

miarów funkcjonowania i rozwoju nauki w społeczeństwie i w historii, silnie nadwątlając pewność tradycyjnych wyobrażeń o obiektywnej prawdziwości poznania naukowego oraz o linearnym i kumulatywnym charakterze jego rozwoju w czasie (ten wątek wystąpił bardzo wyraźnie w głośnych koncepcjach Kuhna i Feyerabenda). Słowem, również sama nauka — przynajmniej w refleksji swych co wnikliwszych przedstawicieli — wycofała się z paradygmatu różnicy między Nauką i Życiem.

Rozmaite są więc drogi, jakimi myśl współczesna wytworzyła owo dystansujące pytanie o całość dotychczasowego — tj. wyznaczanego przez tę właśnie różnicę — teoretycznego pola. Oczywiście każda z nich jest niesprowadzalna do pozostałych, każda tworzy swoiście odrębną konfigurację problematyk i stanowisk. Na pewno marksizm nie jest tą samą filozofią co fenomenologia, strukturalizm nie jest identyczny z hermeneutyką, a Heidegger nie mówił tego samego co Lukács. Ale rzeczywiste różnice między nimi mogą stać się w pełni zrozumiałe dopiero wtedy, gdy naprzód dostatecznie jasno uchwyci się pewną zasadniczą zbieżność wszystkich tych dróg — zwłaszcza co do kierunku, charakteru i zasięgu przemian, jakim ulega w nich sama struktura filozoficznego myślenia oraz kształt rzeczywistości teoretycznej będącej jego właściwym przedmiotem.

Otóż na wszystkich tych drogach filozofia współczesna w podobny sposób przekształca całość swego dawnego pola myślowego i wytwarza jego postać nową, która znów najwyraźniej stanowi pewien całościowy obszar lub teren wspólny dla wielości różnorodnych problematyk i typów filozofowania. Mówiąc nieco metaforycznie, ten nowy obszar lub teren powstaje dzięki otwarciu dodatkowego wymiaru istotnościowego pytań, który zresztą odtąd już zostaje uznany za najbardziej właściwy wymiar swoistej relewancji i racjonalności myślenia filozoficznego. Porzucając płaski, jednowymiarowy teren bezpośrednich form wiedzy i samowiedzy, w jakich ludzie artykułują swe świadome doświadczenie świata, filozofia niejako rozbudowuje go w głąb — ku totalności sensu, który wyraża się poprzez te bezpośrednie formy świadomości i w nich dochodzi do głosu. Myślenie ma tu więc strukturę zasadniczo dwuwymiarową: jego punktem wyjścia jest zawsze jakaś

postać prostej *episteme*, czyli naszej wiedzy-o-świecie, jakiś konkretny kształt poznawczego i praktycznego przyswojenia rzeczywistości przez człowieka w rozumiejącym doświadczeniu; zarazem jednak ta prosta *episteme* zawsze zostaje umieszczona w przed- i pozaepistemicznym horyzoncie możliwego rozumienia siebie samej jako takiej. Filozofia jest odtąd czynnością wytwarzania tego właśnie horyzontu: w niej dochodzi do skutku wykrycie rzeczywistego charakteru i sensu epistemicznych form doświadczenia.

Odnosi się to także — i przede wszystkim — do nauki i do życia. Zarówno naukowe poznanie rzeczywistości, jak i świadome przeżywanie siebie i świata przez ludzką subiektywność są bowiem dla tej nowej perspektywy myślowej takimi właśnie bezpośrednio epistemicznymi formami doświadczenia — tj. formami wiedzy i samowiedzy, które faktycznie określają cały jawny kształt ludzkiego świata, ale które właśnie dlatego swą nieuchronnie jednowymiarową faktycznością odsyłają zawsze gdzieś poza siebie, domagając się zwłaszcza filozoficznego objaśnienia swego skąd i dokąd, a więc swych niejawnych źródeł, podstaw i racji. Filozofia, która objaśnienia tego zaczyna poszukiwać, zrywa więc z Nauką i Życiem wziętymi jako „wyabsolutnione" granice pola myślowego samej filozofii. Odrzuca je więc — ale odrzucenie to dotyczy tylko pseudofilozoficznej projekcji obu tych form *episteme*, jak również samej ich różnicy — na płaszczyznę możliwej wiedzy esencjalnej, która miałaby się odnosić do całościowego sensu ludzkiego doświadczenia i doświadczanego w nim świata. Krótko mówiąc, filozofia taka zrywa jedynie z wyrażoną w tej projekcji fałszywą świadomością samego myślenia filozoficznego, z jego zachodzącym tu ideologicznym (w Marksowskim sensie) spłaszczeniem i zniekształceniem, które uniemożliwia mu nawet adekwatne rozpoznanie własnej tożsamości. Bynajmniej natomiast nie zrywa ani z nauką, ani z życiem jako takimi; przeciwnie, dopiero właśnie ona zaczyna docierać do tego, czym w swej istocie są zarówno wiedza naukowa, jak i praktycznożyciowa działalność i samoświadomość ludzkiego podmiotu. Dopiero w tej nowej, właśnie przez taką filozofię budowanej przestrzeni myślowej obydwa te epistemiczne kształty doświadczenia mogą odnaleźć swe znaczące miej-

sce i należycie uzasadnić siebie; dopiero tu stają się one przejrzyste dla siebie samych, dostrzegając swą genezę, swój sposób istnienia i swe granice.

Również tutaj dopiero wychodzi na jaw zarówno rzeczywista odmienność obu tych kształtów ludzkiej *episteme*, jak i zwłaszcza łącząca je głęboka więź wzajemnego przenikania się. Demistyfikując fałszywą antytezę filozofii nauki i filozofii ludzkiego życia, myśl współczesna na rozmaite sposoby odkrywa, że wytwarzana i udostępniana w poznawczych procedurach nauki przedmiotowa organizacja ludzkiego świata odbywa się podług tych samych podstawowych struktur racjonalności i sensu, w których powstaje i artykułuje się także ta szczególna forma rozumienia możliwej sensowności, jaką stanowi zawsze w bezwiedny sposób uprzedmiotowiona, a zarazem zawsze wyodrębniająca siebie i refleksyjnie zwrócona ku sobie świadomość i samowiedza człowieka jako podmiotu. Dopiero uchwycenie tej pierwotnej, prerefleksyjnej jedności procesu sensotwórczego, w którym subiektywna świadomość stopniowo wydobywa się dla siebie ze swych nieświadomych obiektywizacji — ale właśnie dlatego nie rozpoznaje ich już jako koniecznych samoobiektywizacji ludzkiego doświadczenia, lecz wyposaża je w status „czystej", absolutnej przedmiotowości Bytu samego w sobie — pozwala również odsłonić rzeczywiście filozoficzną problematykę strukturalnych napięć wewnętrznych w łonie tego procesu. Napięć, które m.in. sprawiają, że cały stosunek tak wyłonionej świadomości do jej przedmiotu artykułuje się bezpośrednio właśnie w formie różnicy.

Filozofia współczesna nie ignoruje więc tej różnicy, lecz przeciwnie, zaczyna „ją myśleć" z całą powagą; a jest to możliwe właśnie dzięki temu, że przestała myśleć w n i e j, że uwolniła się z narzuconych przez nią granic filozoficznego myślenia. Ujmując obiektywną rzeczywistość świata otwieranego przez naukę oraz jej subiektywne przeżycie w ludzkiej podmiotowości jako nierozerwalny splot, w którym obie te formy doświadczeniowej *episteme* nawzajem wytwarzają się, warunkują i nakładają na siebie, filozofia taka umożliwia również śledzenie zawiłego mechanizmu ich polaryzacji w odrębne, a nawet przeciwstawne struktury epistemiczne. Staje się więc prawdziwie rozumiejącą teorią zarówno nauki, jak i życia, dzięki temu, że

pierwotnie jest teorią ich wzajemnego stosunku we wspólnej podstawie.

Tak właśnie dzieje się w filozofii fenomenologicznej, gdzie następcy Husserla skupiają się nade wszystko na jego pytaniach dotyczących sposobu, w jaki cała struktura i konstytucja świata przedmiotowości teoretycznonaukowej nadbudowuje się na pierwotnie intencjonalnym, choć bezrefleksyjnym przeżywaniu doświadczeń w świecie życia codziennego, wobec którego może się w wysokim stopniu zautonomizować, a nawet wyobcować, ale w którym nigdy nie przestaje być ostatecznie zakorzeniona. Tak dzieje się również w marksistowskiej dialektyce, która tej pierwotnej jedności przedmiotu i podmiotu, a zarazem podstawy rozwijania się ich różnicującego stosunku, szuka w uspołecznionym procesie p r a c y, gdzie wytwarzany kształt materialnej przedmiotowości świata dostępnego technicznej obróbce i naukowemu poznaniu jest już od początku wielorako zapośredniczony przez idealny moment świadomego przeżycia, intersubiektywnej komunikacji językowej oraz pojęciowego myślenia obiektywizujących się w tym procesie konkretnych podmiotów. Tak wreszcie dzieje się zarówno w hermeneutycznych interpretacjach stosunku między naukowym obrazem świata a świadomością potoczną, jak i w rozwijanych przez strukturalizm badaniach nad interferencją oraz wzajemnym przyporządkowaniu obu tych form *episteme* w ramach pewnych całościowych systemów znaczenia. Wszędzie tu myśl współczesna zaczyna adekwatnie ujmować i naukę, i ludzkie życie w ich rzeczywistej jedności i różnicy — właśnie dlatego, że odrzuca filozoficzny paradygmat różnicy między Nauką a Życiem. To zaś oznacza przekształcenie całego pola myślowego filozofii w stosunku do myśli z pierwszej połowy stulecia.

IV

Spróbujmy temu przekształceniu przyjrzeć się nieco bliżej z teoretycznego punktu widzenia. Przede wszystkim trzeba sobie uświadomić, że przemiana, o którą tu idzie, nie jest żadnym uzupełnieniem czy rozwinięciem dawnego paradygmatu, lecz jest jego całkowitą transformacją, wytwa-

rzającą zupełnie nowy system różnic i odniesień, w jakim mogą konstytuować się filozoficznie istotne sensy, problematyki i stanowiska. Najpierwszy przejaw tej transformacji stanowi radykalna zmiana poziomu, na jakim myślenie umieszcza i tematyzuje wszystkie swe znaczące przedmioty — w tym także, a nawet przede wszystkim, tradycyjną parę przedmiot—podmiot wraz z jej możliwymi odwzorowaniami. Widzieliśmy już, że ten nowy poziom (dodajmy, że nie jest on nigdy myśleniu bezpośrednio dany, lecz dopiero powstaje w wyniku określonych aktów i operacji samego myślenia) charakteryzuje się naprzód swoistą głębią teoretycznej perspektywy, wytworzoną przez świadomy dystans refleksji filozoficznej wobec wszelkich naturalnych form oczywistości i jawności, które składają się na ludzkie doświadczenie świata.

Otóż dystans ten pozwala odsłonić również nieoczywiste i niejawne dymensje owych bezpośrednich form ludzkiej *episteme*, gdyż odnosi te formy za każdym razem także do tego, co one zakładają, co sobą wyrażają i oznaczają, ale co właśnie dlatego samą swą obecnością zakrywają, usuwają w cień. Filozofia jest tu więc przede wszystkim myśleniem odkrywającym zasadniczą niesamoistność tych bezpośrednio epistemicznych form świadomego przyswajania świata, gdyż wydobywa na jaw ich nieuświadamiane przesłanki i warunki możliwości. Słowem, nie jest już myśleniem w tych formach, lecz myśleniem samych tych form, refleksją nad nimi jako znaczącymi elementami szerszej całości, do której każdorazowo należą, ale która w nich samych nie jest bezpośrednio jawna.

Nowy poziom teorii, który powstaje dzięki takiemu myśleniu, można więc najkrócej określić jako właściwy poziom filozoficznego rozumienia zjawisk występujących na tym naturalnym, bezpośrednio epistemicznym poziomie — tj. na poziomie rozmaitych form świadomości, wiedzy i samowiedzy, w jakich ludzie faktycznie przyswajają sobie rzeczywistość oraz organizują całe swe doświadczenie świata i samych siebie. Gdyby zaś całą tę relację chciało się wyrazić jeszcze bardziej skrótowo, za pomocą jednej tylko pary terminów, wówczas można by powiedzieć, że względem tamtego jest to poziom myślenia już nie bezpośrednio epistemiczny, lecz epistemologiczny. (Oczywiście

należy wtedy pamiętać o tym, że to ostatnie wyrażenie ma tu sens wyłącznie projektujący, ściśle określony przez ten właśnie kontekst jego użycia, a zwłaszcza zasadniczo różny od tradycyjnych znaczeń, w jakich często jeszcze posługuje się nim obiegowa terminologia filozoficzna.)

Myślenie z tego poziomu staje się bowiem epistemo-logią w najbardziej źródłowym sensie tego słowa — a mianowicie o tyle, o ile wszelkie rzeczywiste kształty naszej *episteme*, czyli bezpośredniej wiedzy-o-świecie, rozważa nie tylko ze względu na samą jawność tego, co się w nich wprost artykułuje, ale także, a nawet przede wszystkim, z uwagi na to, j a k odbywa się sama ta artykulacja. Nade wszystko próbuje więc ono zawsze zrekonstruować pewien całościowy system odróżnień i przeciwstawień, w którym takie właśnie kształty świadomości czy wiedzy mogą się wyłaniać i odkładać jako podstawowe jednostki możliwego sensu. Dopiero taki właśnie znaczeniotwórczy system, z którego epistemiczne formy doświadczenia czerpią całą swą znaczącą ważność, ale którego same już nie widzą, bo mogą widzieć cokolwiek tylko w nim i o tyle mają go zawsze niejako „za plecami" swej świadomości, tworzy właściwy horyzont rozumienia tych form w ich rzeczywistym b y c i e. Filozofia epistemologiczna, która nie jest niczym innym jak myśleniem wytwarzającym ten właśnie horyzont, zarazem byłaby więc w tym sensie prawdziwą ontologią epistemicznych form ludzkiego doświadczenia. Jakoż poprzez to, co formy te tylko wprost wypowiadają, przenika ona ku temu, co w tym wypowiadaniu one robią, czym rzeczywiście s ą. Słowem, interesuje się nie tyle treścią zawartej w nich wiedzy — ani tym bardziej nie ich własną samowiedzą — ile raczej pierwotnym, preepistemicznym funkcjonowaniem wiedzotwórczych procesów i struktur, dzięki którym takie właśnie formy doświadczeniowej *episteme* mogą pojawić się jako przedmiotowo ważne, ściśle korespondujące z odpowiednimi formami bytowej realności doświadczanego w nich świata.

Ta ostatnia sprawa jest szczególnie ważna. Idzie bowiem o to, że myślenie na poziomie epistemologicznym nie tylko ujawnia przedświadome i nieświadome przesłanki rozmaitych form samej ś w i a d o m o ś c i, jaką ludzie mają o sobie i o swym świecie, lecz także odsłania pierwotny związek sensu, jaki każdorazowo łączy tę świadomość z jej

obiektami, czyli z możliwymi formami przedmiotowości doświadczanego przez nią bytu. Otóż myślenie takie odkrywa, że ten sam całościowy kompleks znaczeniotwórczy (w zależności od punktu widzenia można go pojmować już to jako system, już to jako proces), w którym artykułują się i odkładają określone postacie świadomej *episteme*, konstytuuje zarazem równie określone kształty przedmiotowej realności jej świata. Doświadczająca świadomość podmiotu i jej doświadczany przedmiot nie są więc już dla takiego myślenia jakimiś dwiema zewnętrznymi wobec siebie i całkowicie samodzielnymi istnościami, których przypadkowe spotkanie następowałoby dopiero w samym doświadczeniu, lecz stanowią niejako dwa ściśle ze sobą powiązane człony — równie wtórne i niesamoistne — całościowego stosunku (lub procesu), który je poprzedza i dopiero w takiej właśnie znaczącej opozycji wytwarza. I tylko odniesienie zarówno świadomości, jak i jej przedmiotu do tej pierwotnej c a ł o ś c i konstytuującego je procesu czy stosunku — odniesienie, które na bezpośrednio epistemicznym poziomie samego doświadczenia jest już właśnie niewidoczne — pozwala zrozumieć zarówno rzeczywistą istotę każdego z obu tych członów, jak i zwłaszcza rzucić nowe światło na niepojętą inaczej zagadkę ich faktycznej zgodności i współzależności. Również w tym sensie jest więc epistemologia prawdziwie filozoficzną ontologią: odkrywając i śledząc ten ruch wzajemnego przenikania się, we wspólnej podstawie, subiektywnych ukształtowań wiedzy oraz odpowiadających im obiektywnych form przedmiotowości, otwiera dostęp do racjonalnego ujęcia także całej klasycznej problematyki Bytu, w której rozpoznaje, po oczyszczeniu jej z bezpośrednio epistemicznych struktur myślowych tradycyjnej metafizyki i filozofii pierwszej, swą własną problematykę pytań o całokształt sensotwórczego procesu, w jakim wszelki byt dopiero powstaje, i to zawsze wraz z jego rozumiejącym przeżyciem i doświadczeniem w jakiejś świadomości.

Tak wygląda więc w ogólnym zarysie ten nowy poziom teoretyczny myślenia, który dziś, w drugiej połowie stulecia, coraz wyraźniej i coraz częściej zaczyna już występować jako normalna płaszczyzna robocza filozofii. Nie znaczy to oczywiście, że to dopiero myśl współczesna poziom ten w ogóle odkryła. Przeciwnie, raczej tylko różnymi

sposobami odnalazła wreszcie i wydobyła z zapomnienia liczne prowadzące doń ślady z przeszłości, starannie jednak przedtem zacierane przez obiegową świadomość filozoficzną, a zwłaszcza przez panującą filozofię instytucjonalną.

Jakoż rodzaj myślenia, o którym mowa, ma już swą długą i bogatą historię, reprezentowaną przy tym przez nazwiska bodaj najwybitniejszych filozofów ostatniego dwusetlecia. Historia ta zaczyna się niewątpliwie u Kanta. To w jego programie krytyki poznania po raz pierwszy zastosowany jest ów zabieg namysłu rozumiejącego, który w transcendentalnym akcie refleksji wykracza poza jawność bezpośrednio epistemicznych kształtów doświadczenia i poszukuje warunków ich możliwości w jakimś pierwotnie znaczeniotwórczym *a priori*, narzucającym konieczną formę zarówno naszej podmiotowej wiedzy, jak i wszelkich poznawalnych w niej przedmiotów. Ten Kantowski transcendentalizm, podjęty następnie w zradykalizowanej postaci przez doktrynę teorii wiedzy Fichtego, otwiera historycznie pierwszą, choć nie jedyną, z dróg prowadzących filozofię na epistemologiczny poziom myślenia.

Inną drogą osiągnął ten sam poziom w swej dialektyce Hegel, który Kantowskie *a priori* przedstawił nie jako zastaną i trwałą s t r u k t u r ę możliwych form sensowności, lecz jako p r o c e s ich samowytwarzania się w racjonalizującym wysiłku kulturotwórczej pracy ducha (jak wiadomo, tą metaforyczną nazwą zwykł Hegel określać swoistą „substancję" ludzkiego świata historyczności znaczącej). Heglowska dialektyka, która każdą postać bezpośrednio danej świadomości ujmuje w koniecznym, ale dla niej samej zasadniczo nieprzejrzystym (wyobcowanym) stosunku powiązania i ruchu wzajemnego oddziaływania z jej przedmiotem, i która dopiero w takim zapośredniczeniu, odnosząc do całości ich wzajemne relacje, odnajduje wspólną prawdę jednej i drugiego — jest pierwszą, a zarazem najdalej idącą z klasycznych prób rozumiejącego opisu poszczególnych form epistemicznych nie tylko w systemowym porządku ich struktury, ale także w fenomenologicznym procesie ich genezy, w ich własnym ruchu samowytwarzania się.

Tę samą perspektywę myślową jeszcze inaczej wytworzył w swym dziele Marks. Przekształcając czysto filozoficzną dialektykę Hegla w krytykę ekonomii politycznej,

wydobył na jaw ukrytą w wewnętrznych sprzecznościach procesu pracy pierwotną realność uspołecznienia, wewnątrz której dopiero wtórnie artykułują się historycznie określone formy znaczącej relacji między obiektywnością nieświadomych, bo już społecznie uprzedmiotowionych, działań i stosunków ludzkich a jej subiektywnym — zawsze nieadekwatnym i ideologicznie zafałszowanym — odzwierciedleniem w społecznej świadomości samych ludzi. Marksowski materializm historyczny jest więc z jednej strony, jako filozoficzna teoria uspołecznienia, nowego typu ontologią, którą należałoby nazwać, za Lukácsem, ontologią bytu społecznego: forma czysto społecznych stosunków, zawiązywanych przez ludzi w procesie materialnej produkcji, zostaje tu odsłonięta jako podstawa i źródło całościowego systemu samoorganizacji ludzkiego życia i doświadczenia w każdym z historycznie konkretnych jego ukształtowań. Z drugiej zaś strony, jako filozoficzna teoria społeczeństwa kapitalistycznego i krytyka właściwych mu form ideologii (a burżuazyjna ekonomia polityczna jest właśnie najbardziej reprezentatywną z tych form) materializm historyczny Marksa stanowi wzorcowy instrument epistemologicznej analizy związków sensu, a także jego zakłóceń i wypaczeń, jakie występują pomiędzy rozmaitymi postaciami społecznie urzeczowionej świadomości epistemicznej a ich przedmiotową podstawą: zespołem nieprzejrzystych dla samej tej świadomości konfliktów i napięć, w jakich życie społeczeństwa organizuje się wzdłuż podstawowej osi antagonizmu klasowego.

Wreszcie Fryderyk Nietzsche; także on należy do tego grona pierwszych epistemologów. Jego filozoficzna krytyka filozofii, moralności i kultury wytworzonej przez nowożytny świat chrześcijańsko-mieszczański, jakkolwiek co do zakresu, treści, a zwłaszcza formy zasadniczo różna od Marksowskiej krytyki kapitalizmu, operuje przecież na tym samym poziomie myślenia. Przedmiotem tej krytyki jest bowiem, podobnie jak u Marksa, nie żadna z bezpośrednio jawnych form wyobcowanej mieszczańskiej *episteme*, lecz całościowy system pojęć i wartości, z którego wszystkie te formy wyrastają — i to wraz ze ściśle im odpowiadającymi formami przedmiotowej, praktycznożyciowej organizacji ludzkiego świata w wyobcowanej rzeczywistości społeczeństwa mieszczańskiego. I nawet jeśli

w myśli Nietzschego na pierwszy plan nierzadko wysuwa się nihilistyczny patos czysto emocjonalnego buntu przeciw wszelkim przejawom tego wyobcowania, to przecież zawsze towarzyszy mu także poszukiwanie racjonalnej, filozoficznej teorii tego społeczeństwa i tego systemu jako całości. I jest to również teoria z poziomu, który nazwaliśmy epistemologicznym.

Kant i Hegel, Marks i Nietzsche — te nazwiska wskazują więc rzeczywisty rodowód teoretyczny myśli współczesnej. I właśnie dlatego już samo to wyliczenie wyjaśnia także po części jej osobliwą sytuację historyczną. Myśl ta mianowicie jest pozbawiona przeszłości bezpośredniej. Jej wczoraj nie istnieje, ma ona tylko swe przedwczoraj. Odnajdując na nowo poziom teorii, który tamci filozofowie wypracowali jeszcze w wieku XIX, współczesna myśl napotyka ich wprost, niejako ponad głowami wszelkich pośredników, a zwłaszcza powyżej horyzontu całej filozofii z pierwszej połowy stulecia. Można nawet powiedzieć, że ta ostatnia okazuje się z takiej perspektywy nieistotnym, całkowicie przezroczystym odstępem, przerwą w myśleniu, chwilowym zejściem w dół z wyżyn już raz osiągniętych. Tyle tylko, że chwila ta trwała pół wieku. Widać tu więc, jak mocno i na jak długo wewnętrzny czas rozwoju filozoficznej teorii rozminął się z zewnętrznym, czysto historycznym czasem filozofujących teoretyków. Dlatego pójść dalej znaczyło tutaj: w r ó c i ć do Kanta, Hegla, Marksa i Nietzschego jako do myślicieli nieporównanie bardziej współczesnych niż rozmaitego typu filozofowie nauki lub życia pierwszej połowy wieku XX.

Powrót ten wymagał jednak czasu i myślowego wysiłku. Epistemologiczna inspiracja myśli XIX-wiecznej przez długie lata pozostawała w intelektualnym podziemiu kultury europejskiej, zepchnięta tam przez triumfującą ideologię filozoficznego naturalizmu i pozytywizmu. Jak wiadomo, panująca filozofia instytucjonalna już począwszy od schyłku XIX wieku albo całkowicie ignorowała tamtą inspirację, albo też dopuszczała ją jedynie w formach zasadniczo zniekształconych, bo bez reszty przystosowanych do obowiązującego sposobu i poziomu myślenia. Kant i Hegel poddani zostali takiej właśnie przystosowawczej obróbce przez neokantyzm i neoheglizm; Marksa w podobny sposób wymodelował wulgarny materializm marksistów

II Międzynarodówki; wreszcie Nietzschego adaptowały na ten użytek rozmaite prądy modernistycznej filozofii życia. Z wielkich projektów filozoficznych pozostały żałosne namiastki, gładko przykrojone do granic panującego pola teorii i modelu racjonalności. Myślenie z poziomu epistemologicznego zostało niejako zniwelowane i włączone w jednowymiarowy horyzont filozofii bezpośrednio epistemicznej.

Myśl współczesna, powracając znów na tamten poziom, musiała więc naprzód w całości odrzucić te namiastki, co z kolei otwarło przed nią możliwość bezpośredniego dostępu do samych źródeł. I w istocie, obie te okoliczności również należą do nader charakterystycznych objawów przełomu, jaki dokonuje się w filozofii drugiej połowy XX wieku: z jednej strony pojawia się w niej niebywała dotąd świadomość bezpośredniej więzi i ścisłej wspólnoty z myślą tamtych XIX-wiecznych epistemologów; z drugiej zaś strony, towarzyszy tej świadomości potrzeba uwolnienia się od XX-wiecznych dezinterpretacji tej myśli i radykalnego przewartościowania całego jej wizerunku. Inaczej mówiąc, dokonujące się w takiej czy innej formie odkrycie Kanta, Hegla, Marksa i Nietzschego — wbrew neokantowskim, neoheglowskim, dogmatycznie marksistowskim i modernistycznym deformacjom — stanowi niewątpliwie jeden z istotnych znaków rozpoznawczych myślenia współczesnego.

To prawda, że znak ten może nie jest jeszcze wyraźnie widoczny u Husserla czy Freuda, tych pionierów XX-wiecznej epistemologii, z natury rzeczy bardziej pochłoniętych eksploracją swych nowo odkrytych obszarów myślowych niż rozpoznawaniem własnej tradycji intelektualnej i własnego długu wobec przeszłości. Ale już następne pokolenie twórców tego przełomu niemal całkowicie zaciera wszelką granicę między bezpośrednio przez siebie uprawianą filozofią a nową świadomością jej minionej historii. Dobitnym wyrazem tego stanu rzeczy jest fakt, że u obu najwybitniejszych przedstawicieli tej drugiej generacji — Heideggera i Lukácsa — radykalnie nowa interpretacja tamtych myślicieli z przeszłości pojawia się już jako jeden z centralnych wątków ich własnej koncepcji teoretycznej. W wypadku Heideggera dotyczy to Kanta i Nietzschego, w wypadku zaś Lukácsa oczywiście idzie o Marksa i He-

gla. Obaj oni w podobny sposób odkrywają tych filozofów na nowo, całkowicie rozbijając zwłaszcza ich stereotypowe obrazy utrwalone przez oficjalną filozofię pierwszej połowy stulecia i tym samym głęboko rewolucjonizując główne kierunki ich prawdziwie współczesnej interpretacji. Dla następców Lukácsa i Heideggera to odkrycie jest już bowiem czymś dokonanym, poznanym i przyswojonym; myśl drugiej połowy stulecia pracuje w nim niejako na co dzień, odnajdując w Kancie, Heglu, Marksie i Nietzschem nie tyle swych czcigodnych prekursorów, ile raczej jedynych godnych partnerów jakiegoś rzeczywiście istotnego dialogu. I partnerstwo to, jak widać nie jest przypadkowe. Wynika ono z ważkich powodów teoretycznych. Najpierwszym z nich jest niewątpliwie wspólnota epistemologicznego poziomu teorii, który jest właściwym poziomem funkcjonowania filozofii współczesnej, a na którym nie może ona nie spotkać się z myślą tamtych swych wielkich poprzedników.

V

Epistemologiczna myśl drugiej połowy stulecia różni się więc od dominujących w jego połowie pierwszej bezpośrednio epistemicznych form filozofowania przede wszystkim tym, że operuje na innym niż tamte poziomie. Nie jest to jednak różnica dotycząca samego tylko sposobu myślenia, stanowiska czy metody. Nie idzie tu po prostu o odmienne podejście filozofii jako podmiotu do wciąż tych samych pytań i problemów określającvch jej niezmienny plan przedmiotowy. Przeciwnie, myślenie epistemologiczne nie tylko wytwarza nowy p o z i o m teorii, ale także ma do czynienia z zupełnie nowym rodzajem teoretycznych p r z e d m i o t ó w. Wraz ze stanowiskiem filozofowania radykalnie zmienia się tu również sam kształt filozoficznie istotnych problematyk.

Myśl współczesna ma więc także pewien wspólny plan przedmiotowy, którego zasadnicze kontury dają się dość wyraźnie dostrzec poprzez całą różnorodność występujących w niej konkretnych zagadnień i wątków tematycznych. Mówiąc zwięźle, filozofia najwyraźniej odkrywa tu pewien całkiem inny niż dotąd obszar problemowy, a nawet więcej: odkrywa całą inną niż dotąd dziedzinę

r e a l n o ś c i, uważanej w ogóle za teoretycznie znaczącą i przeto rzeczywiście godną bycia filozoficznym problemem.

Ta nowa realność przede wszystkim nie ma nic wspólnego z jakimkolwiek przedmiotem tradycyjnej filozofii epistemicznej. Jej pierwszy zarys wyłania się bowiem dopiero wtedy, gdy filozoficzna refleksja spostrzega i przyjmuje do wiadomości nieuchronność swego własnego uwikłania w konstytucję i wewnętrzną strukturę każdego z tak czy inaczej wyodrębnianych przez siebie przedmiotów — a więc właśnie wtedy, gdy porzuca epistemiczne pole teorii, w którym wszak przedmiot zakładany jest zawsze jako coś danego z zewnątrz, samo w sobie gotowego, a zwłaszcza z góry już oddzielonego od świadomości poznającego go podmiotu. Otóż dopiero przekraczając granice tego pola myślenie rozprasza cały ów pozór swego stania-naprzeciw jakiejś zamkniętej w sobie realności substancjalnej i odkrywa, że podmiot sam zawsze jest nieodłącznym elementem swej każdorazowej przedmiotowości. Jest to zatem myślenie, które niejako utraciło już swą ontologiczną niewinność: rzeczywisty stosunek, jaki łączy je z jego przedmiotami, okazuje się pierworodnie grzeszną więzią intymnego wspólnictwa raczej niż przypadkowym spotkaniem nieznajomych. Otóż nowym p r z e d m i o t e m takiego myślenia staje się nie co innego jak ta właśnie częściowa przynajmniej tożsamość przedmiotu i podmiotu w ich pierwotnie ontologicznej współwinie. A tożsamość ta, wraz z procesem jej artykułowania się i rozwijania w różnicę, uchwytna jest przede wszystkim jako fundamentalnie h i s t o r y c z n y status i sposób istnienia całego ludzkiego świata.

Epistemologiczna myśl drugiej połowy stulecia jest więc, po pierwsze, filozofią historyczności. Znaczy to, że bycie w historii czy też posiadanie historii ma dla niej walor nie ubocznego atrybutu, lecz właśnie substancjalnej, tj. pierwotnie ontologicznej charakterystyki naszego świata. A być w historii — to istnieć tylko w ruchu swego stawania się sobą, który jednak zawsze jest powrotem do siebie od tego, co inne. Ten właśnie proces równoczesnego samokonstytuowania się świadomej podmiotowości oraz przedmiotowego świata jej koniecznych, choć nieświadomych obiektywizacji — proces, którego całym byciem jest tylko

historyczność jego zachodzenia i dziania się — stanowi najwłaściwszy i na dobrą sprawę jedyny przedmiot współczesnej filozofii epistemologicznej.

Różne są oczywiście sposoby tematyzacji tego przedmiotu. Swoista substancja historyczności jawi się więc naprzód w swej bezpośrednio materialnej podstawie jako proces p r a c y, stanowiący najbardziej pierwotną formę wszelkiego sensotwórczego przyswajania rzeczywistości, a zarazem dopiero wytwarzający samą relację podmiotu i przedmiotu. Bytowa pierwotność procesu pracy polega także na tym, że w nim szczególnie wyraźnie uchwytna jest nierozerwalna więź wszelkiego myślenia z praktycznym d z i a ł a n i e m, więź między poznaniem świata a jego rzeczywistą p r o d u k c j ą. Ale materialne obiektywizacje pracy zawsze już zakładają i zawierają w sobie także obecność idealnych uprzedmiotowień j ę z y k a, a więc myślenia i jego ekspresji symbolicznej. Subiektywny wyraz ludzkiego doświadczenia historycznego w świadomym przeżyciu i jego znaczącej artykulacji nie daje się tu oddzielić od obiektywnych wytworów procesu pracy. A zatem byt, którego środowiskiem jest historyczność, nie istnieje poza rzeczywistym lub możliwym horyzontem swego rozumienia; jest to byt s e n s u, a nie „gołe" istnienie jakiejś czysto ontycznej rzeczywistości samej w sobie. Wszelako sens też nie jest czymś danym jako gotowe, lecz dopiero odsłania się i tworzy w konstytuujących go systemach znaczeń, stosunków i współdziałań, a więc w międzypodmiotowej przestrzeni doświadczenia zbiorowego. Obszar historyczności znaczącej jawi się więc także jako domena pewnych całościowych struktur s p o ł e c z n e j o r g a n i z a c j i świata, w których dopiero artykułują się wszelkie formy jego możliwej sensowności.

Dlatego myśl współczesna jest także, po drugie, filozofią uspołecznienia. To z kolei znaczy, że intersubiektywna realność s t o s u n k ó w zawiązujących się w procesie społecznym jest dla niej ontologicznie pierwotna względem zarówno obiektywnej realności materialnych wytworów tego procesu, jak też subiektywnej egzystencji i samowiedzy jego jednostkowych podmiotów. Tak człowieka, jak i cały jego świat przedmiotowy rozumie się tu więc jako współzależne i ściśle ze sobą powiązane człony pewnej pierwotnie społecznej relacji, która dopiero wytwarza je

i nadaje im cały ich sens. Filozofia drugiej połowy stulecia akceptuje więc i rozwija znaną Marksowską myśl o tym, że tzw. istota człowieka to nic innego jak całokształt stosunków społecznych. A stosunki te zarazem pojmuje — tu również w całkowitej zgodzie z materializmem historycznym Marksa — jako utrwalone formy społecznych działań, które prócz bezpośrednio wytwórczych praktyk o charakterze materialno-technicznym obejmują także znaczące interakcje, czyli wzajemne zachowania i oddziaływania grup ludzkich organizujących się w jedną społeczność. Obydwa te momenty są zresztą nierozdzielnie ze sobą związane: proces pracy jako produkcji i reprodukcji materialnych podstaw ludzkiego bytu jest w historyczności naszego świata zarazem procesem artykułowanej samoorganizacji tego bytu w czysto społecznych strukturach współzależności i racjonalnej komunikacji, jak również w czysto społecznych (nie przyrodniczych) formach antagonizmu i konfliktowych napięć.

Otóż filozofia współczesna próbuje uchwycić ten właśnie proces w całej jego złożoności, spoglądając nań zresztą od rozmaitych stron i wskutek tego silnie różnicując jego obraz. Tak np. w klasycznej perspektywie marksistowskiej zarysowuje się on przede wszystkim od strony makrostrukturalnej, określającej go jako historyczne następstwo społecznych sposobów produkcji wraz z nadbudowanymi wokół nich systemami całościowych formacji ekonomiczno-społecznych, w których całokształt międzyludzkich stosunków i interakcji — jak również wszystkie formy społecznej świadomości ludzi — determinowane są „w ostatniej instancji" przez antagonistyczną formę klasowych stosunków produkcji. Słowem, dialektyczna kategoria całości społecznej — i to całości ustrukturowanej, jak rzekłby Althusser, z pewną określoną dominantą — jest tutaj przesłanką dla rozumienia wszelkich zachodzących w danym społeczeństwie zjawisk, w tym także świadomych przeżyć, wyobrażeń i zachowań jednostek ludzkich jako podmiotów. Podobną perspektywą społecznej całości — wprawdzie nie zawsze z tą samą dominantą konfliktu ekonomiczno-politycznego, ale też najczęściej w zastosowaniu do formacji społecznych, które marksiści określają jako przedkapitalistyczne — posługują się dziś w swych analizach procesu uspołecznienia przynaj-

mniej niektórzy przedstawiciele tzw. strukturalizmu. Także tutaj punktem wyjścia jest pewien całościowy system stosunków, który poprzedza i dopiero umożliwia pojawienie się wszelkich społecznie relewantnych faktów, wartości lub znaczeń; wytworem, a nie twórcą tego systemu będzie więc również człowiek — ta historycznie określona podmiotowość filozofii i kultury nowożytnej, która w akcie refleksyjnej samowiedzy ustanawia i przeżywa siebie samą jako najpierwszy fakt, a zarazem najwyższą wartość.

Natomiast perspektywa fenomenologii, a zwłaszcza postfenomenologicznej hermeneutyki, daje naprzód wgląd w mikrostruktury uspołecznienia. Późny Husserl, a także Heidegger i inspirowani przez nich obu filozofowie sensu zaczynają od analiz ludzkiej subiektywności w jej swoistym sposobie istnienia i rozumiejącego przeżywania swego świata. Kierunek to zatem odwrotny względem poprzedniego, co jednak nie znaczy, że z nim niezbieżny. Fenomenologiczna i hermeneutyczna analityka podmiotowości w jej bezpośrednim doświadczeniu siebie odnajduje bowiem od razu u samych podstaw konstytucji ludzkiego podmiotu ową nieprzekraczalną dlań modalność bycia-w-świecie, która przede wszystkim oznacza właśnie współbycie-z-innymi. Ten prerefleksyjny i prekategorialny horyzont pierwotnego uspołecznienia, wyraźnie poszukiwany już przez Husserla w świecie życia codziennego, coraz dalej i dokładniej penetrują jego następcy. Landgrebe i Merleau-Ponty odsłaniają np. nieusuwalnie społeczny charakter takich z pozoru czysto indywidualnych i wręcz biologicznych charakterystyk człowieka, jak artykułowana cielesność, funkcje motoryczne, elementarna percepcja zmysłowa itp. Z kolei hermeneutycy w rodzaju Gadamera czy Ricoeura wykazują, jak intersubiektywność społecznego współ-bycia i współ-działania leży u podstaw wszelkiej symbolicznej ekspresji oraz rozumiejącej komunikacji w mowie, która z natury swej jest rozmową, słowem intencjonalnie kierowanym do innych, dialogiem. Wreszcie Schütz w swej teorii międzyludzkich stosunków i interakcji próbuje stworzyć coś, co można zasadnie nazwać fenomenologiczną ontologią samej formy uspołecznienia.

Fenomenologia i hermeneutyka poruszają się więc z pewnością innymi drogami, ale jednak po tym samym

obszarze przedmiotowości co marksizm i strukturalizm. Jest to mianowicie ów wspólny dla całej myśli współczesnej obszar bytu społecznego jako jedynej ontologicznie istotnej kategorii naszego świata. Ta właśnie kategoria, i dopiero ona, pozwala w sposób adekwatny ująć strukturalną jedność ludzkiego doświadczenia na wszystkich poziomach jego przedmiotowo-podmiotowej i praktyczno-teoretycznej samoartykulacji; jedność, dzięki której człowiek i świat człowieka współtworzą siebie nawzajem w międzyludzkiej przestrzeni wytworów znaczących i sensów społecznie uprzedmiotowionych, tzn. w obiektywnej rzeczywistości kultury.

O tyle też myśl drugiej połowy stulecia jest, po trzecie, filozofią kultury. Znów jednak nie w tradycyjnym znaczeniu epistemicznej refleksji nad kulturą jako pewną określoną dziedziną, wyodrębnioną spośród innych — a zwłaszcza odróżnioną od natury i wyraźnie jej przeciwstawioną. Trzeba podkreślić, że współczesna filozofia kultury operuje na innym poziomie i ma także do czynienia z całkiem odmiennym przedmiotem niż np. Diltheyowska koncepcja „nauk o duchu" wraz z całą narosłą wokół niej problematyką „antynaturalistycznego przełomu" w humanistyce. Objawem tego jest choćby znany fakt, że wytyczone przez Diltheya ostre granice między przyrodoznawstwem a zautonomizowaną wobec niego wiedzą humanistyczną coraz bardziej właśnie ulegają dziś ponownemu zatarciu. Ta nowa unifikacja poznawczych form przyswajania świata ma wprawdzie kierunek i sens zgoła odmienny niż głoszone przez XIX-wieczny pozytywizm hasło jedności nauk; jej podstawą bowiem nie jest już epistemiczne pojęcie nauki, lecz epistemologiczna kategoria kultury. Naukowość przyrodoznawstwa nie jest tu już więc absolutną miarą dla innych form wiedzy, lecz poniekąd odwrotnie, sama jest nimi mierzona i do nich sprowadzana jako szczególny (graniczny) przypadek jednej i tej samej aktywności kulturotwórczej, która na rozmaite sposoby obiektywizuje się we wszystkich tych formach. Ale właśnie dlatego kultura tak pojęta przestaje być w ogóle sensowną antytezą dla natury i badających ją nauk przyrodniczych; raczej okazuje się, że realność przedmiotowa, którą nauki te w swej teoriotwórczej praktyce udostępniają i poddają obróbce, ma ten sam czysto kulturowy sposób istnienia

co rzeczywistość zwana dotąd „humanistyczną". Antynaturalistyczny mit odrębnej i samoistnej humanistyki rozpada się więc dokładnie tak samo i z tych samych powodów co scjentyczna ideologia naturalizmu.

To nowe, epistemologiczne pojęcie kultury, w którym także cała tradycyjna opozycja kultury i natury jest już zawarta i niejako sprowadzona do swej podstawy, najprzejrzyściej zapewne rysuje się u Heideggera i w postheideggerowskiej filozofii hermeneutycznej. Określa ono tu swoiście dziejową realność pierwotnego procesu sensotwórczego, która stanowi źródło i nieprzekraczalny horyzont wszelkiej znaczącej obecności jako podstawowej formy ludzkiego doświadczenia świata. Przedmiotowość przyrody, dobywana na jaw przez nowożytną naukę i obrabiana w nowoczesnej technice, ma również charakter jednego ze szczególnych kształtów tej obecności; a więc nie jest czymś spoza tego procesu, lecz właśnie w nim dopiero powstaje, i to jako konieczny wytwór pewnego obranego w nim kierunku, pewnej przyjętej przezeń — nieświadomie — kulturotwórczej intencji. Pytać o ten kierunek i o sens tej intencji — to właśnie problematyzować naukę i jej świat przedmiotowy w ich kulturowym byciu, rozumieć je jako kulturowo wytworzone formy jawności i obecności tego, co jest, a zarazem zapominania o tym. Ale i w innych głównych nurtach filozofii współczesnej można wyraźnie dostrzec wątki wskazujące na podobne pojmowanie kultury jako pierwotnego obszaru (procesu) wytwarzania wszelkiej realności i wszelkiego sensu w ludzkim świecie. Wątki takie rozwija np. strukturalizm w swych systemowych analizach semiologicznych, lingwistycznych czy etnologicznych, które dość spójnie układają się w ogólną teorię samej formy kulturowej, stanowiącej konieczny i uniwersalny próg doświadczenia społeczno-ludzkiego w jego bytowej swoistości. Niewątpliwie są one również obecne w marksistowskiej dialektyce, czyli w teorii materializmu historycznego, która samowytwarzanie człowieka i jego świata w społecznym procesie produkcyjnej pracy pojmuje także, jeśli nie przede wszystkim, jako pierwotną aktywność kulturotwórczą w tym właśnie sensie.

Historyczność, uspołecznienie, kultura; oto rozmaite określenia — i zapewne też różne wymiary — nowej przedmiotowości, z którą ma do czynienia myśl filozoficz-

na drugiej połowy stulecia. Należy zauważyć, że ten nowy typ teoretycznego przedmiotu filozofii różni się od dawnych nie zakresem, lecz wewnętrzną strukturą i całym sposobem istnienia; jest to inny przedmiot, niewspółmierny z tamtymi, choć zarazem zajmujący właśnie ich miejsce. Zmiana, jaka następuje tu w stosunku do tradycyjnych problematyk filozoficznych, polega więc nie na ich ekstensywnym poszerzeniu o nowe działy czy dziedziny o statusie mniej lub bardziej peryferyjnym, lecz na radykalnej transformacji samego ich wewnętrznego ośrodka. Myśl współczesną wyróżnia nie to, iżby miała być także filozofią dziejów, filozofią społeczną lub filozofią kultury, dodatkowo uprawianą obok, i na gruncie jakiejś skądinąd już posiadanej filozofii w ogóle — takiej, która naprzód zawierałaby w sobie zwłaszcza tak „ściśle filozoficzne" działy problemowe jak teoria bytu, teoria poznania czy etyka; lecz wyróżnia ją to, że problematyka historyczności, uspołecznienia i kultury jest dla niej właśnie centralną i najzupełniej ścisłą, jeśli nie wręcz jedyną, problematyką myślenia filozoficznego w ogóle. Słowem nowy przedmiot nie dopełnia przedmiotu dawnego, lecz wypiera go i zastępuje.

Konsekwencji tego stanu rzeczy niepodobna przecenić. Najważniejszą z nich jest bodaj to, że filozofia przestaje być filozofią. Wytwarzając nowy poziom teorii i zmieniając zasadniczy kształt jej istotnych problematyk, myślenie współczesne definitywnie już przekracza granice dyskursu tradycyjnie filozoficznego, wraz z właściwym mu typem pytań i charakterem refleksji. Jest więc myśleniem spoza tych granic i myśleniem o nich jako granicach właśnie. Wobec odwiecznych problemów Bytu, Poznania czy Człowieka utrzymuje ono tę samą pozycję zewnętrzności i dystansu, co wobec wszystkich innych epistemicznych form doświadczenia; dzięki temu także w nich rozpoznaje tylko kryptoproblemy — a więc zaledwie znaki czy symptomy właściwej, rzeczywiście istotnej problematyki filozoficznej, która jednak właśnie dlatego naprawdę zaczyna się dopiero poza całym obszarem filozoficzności w sensie tradycyjnym.

Innymi słowy, w myśli drugiej połowy stulecia rzeczywiście dochodzi do skutku dawno zapowiadany koniec filozofii. Wydaje się też, że tym razem następuje on już nie-

odwołalnie. Współczesne myślenie nie pozostawia żadnych złudzeń co do tego, że cały krąg możliwych pytań o wszystkie trzy Wielkie Przedmioty tradycyjnej filozofii został ostatecznie wyczerpany. Pytania o Byt sam w sobie, rozumiany w sensie dawnej i nowszej metafizyki (bez względu na to, czy jest idealistyczna, czy naturalistyczna), definitywnie zdjął z porządku dziennego Heidegger; jego diagnoza obecnego etapu myślenia jako spełnionego już przezwyciężenia metafizyki prowadzi nieodparcie do konkluzji, że w tym względzie filozofia się już skończyła. Z kolei marksistowska dialektyka wykazała to samo w odniesieniu do pytań o Poznanie: wydobywając na jaw pierwotną więź wszelkiego myślenia z działaniem, przekreśliła całą samoistność i relewancję tradycyjnej problematyki teoriopoznawczej; co więcej, w odkryciu tym również obnażyła na wskroś ideologiczny charakter samej filozofii w ogóle, a poprzez jej krytykę wskazała drogę do realizacji haseł Marksa o zniesieniu filozofii, które byłoby zarazem jej praktycznym urzeczywistnieniem. Wreszcie strukturalizm zawiesił ważność pytań o Człowieka; rekonstrukcja historyczno-kulturowych przesłanek pojawiania się tego przedmiotu, wraz z odpowiadającymi mu etyczno-antropologicznymi problemami tradycyjnej filozofii, doprowadziła tu do jego krytycznej destrukcji jako przedmiotu rzeczywiście istotnego, wyrażonej skrótowo w nieco prowokującym, ale przecież nader trafnym i głęboko prawdziwym haśle o filozoficznej i kulturowej „śmierci człowieka".

Koniec tradycyjnej filozofii — metafizyki, teorii poznania czy antropologii — jest więc czymś nie tylko już dokonanym, ale i wyraźnie uświadomionym. Właśnie dlatego ten koniec filozofii jest zarazem początkiem f i l o z o f i i. Myślenie nie przekreśla tu bowiem siebie ani nie zamiera w jakiejś ateoretycznej tożsamości ze swoim przedmiotem, lecz przeciwnie, odkrywa dopiero właściwy obszar swej rzeczywiście płodnej działalności j a k o myślenie. A jest to obszar teoretyczności prawdziwie filozoficznej, której tradycyjna filozofia zawsze poszukiwała, ale której na swoim obszarze właśnie nigdy nie mogła stworzyć ani napotkać. W tym sensie można powiedzieć, że myśl filozoficzna drugiej połowy XX wieku — właśnie w tej mierze, w jakiej z całą dotychczasową filozofią zrywa — zaczyna wydobywać na jaw jej rzeczywisty sens, jej prawdę.

TRANSCENDENTALIZM JAKO STANOWISKO EPISTEMOLOGICZNE

Przedstawione tu rozważania są próbą — wstępną, a więc z natury rzeczy tylko ogólną i pobieżną — namysłu nad tym, co można nazwać miejscem Kanta w dziejach filozofii. Przy czym przez „dzieje filozofii" chcę tu rozumieć przede wszystkim historię pewnej r z e c z y w i s t o ś c i teoretycznej, która nie pokrywa się z historią poszczególnych teoretycznych idei ani tym bardziej z historią poszczególnych teoretyków. Zakładam, że istnieje coś takiego jak teoretyczna rzeczywistość filozofii i że ma ona swą własną historię, niesprowadzalną do historii filozofów. Niezbieżność obu tych historii wyraźnie widoczna jest zwłaszcza w przypadku Kanta: znamy niemało idei i poglądów filozoficznych, które w porządku chronologii nastąpiły niewątpliwie po Kancie, choć w porządku teorii należą niewątpliwie do przedkantowskiej rzeczywistości teoretycznej.

Zamierzam wykazać, że miejsce Kanta w dziejach rzeczywistości teoretycznej filozofowania polega na pewnym radykalnym przekształceniu istniejącego obszaru teorii w jego całości, tzn. na wytworzeniu nowego stanowiska teoretycznego. Stanowiska, nie poglądu; o ile nowym poglądem można nazwać inną odpowiedź na znane już pytanie, o tyle nowe stanowisko oznacza przede wszystkim odkrycie nowego pytania, a nawet więcej: nowego sposobu zadawania pytań. Idzie więc tu o zasadnicze przekształcenie całej konfiguracji istniejącej rzeczywistości teoretycznej, o odsłonięcie i ukonstytuowanie jej zupełnie nowego obszaru. Używając modnych dziś metafor przestrzennych powiemy, że idzie o inne m i e j s c e, z którego teoretyczny dyskurs „mówi", o inny punkt stania i punkt widzenia,

z którego widać inny przedmiot i zarazem widać go inaczej. Tę zasadniczą różnicę stanowisk będziemy tu dalej określać, z braku lepszych terminów, jako odmienność pola lub poziomu teorii.

Otóż w myśli Kanta mamy do czynienia z historycznie pierwszą próbą wytworzenia takiego nowego stanowiska i odpowiadającego mu nowego poziomu rzeczywistości teoretycznej. Próbą taką jest mianowicie sformułowanie filozoficznej idei transcendentalizmu, która, jak wiadomo, leży u podstaw całego Kantowskiego przedsięwzięcia krytyki rozumu. Wytworzone zostaje tu nowe stanowisko i nowe pole teorii, w którym cała istotna refleksja filozoficzna myśli europejskiej obraca się aż po dzień dzisiejszy, a które będziemy dalej nazywać *resp.* stanowiskiem epistemologicznym i epistemologicznym polem lub poziomem teorii. Właściwy cel tych rozważań polega więc na tym, by pokazać, w jakim sensie i w jaki sposób Kantowski transcendentalizm jest ukonstytuowaniem epistemologicznego stanowiska i pola teorii.

Już z tego wykroju tematycznego widać, że myśl Kanta interesuje nas tu przede wszystkim jako nowe sformułowanie filozoficznego problemu wiedzy. Uwagi poniższe dotyczą więc głównie problematyki zawartej w *Krytyce czystego rozumu,* czyli tzw. filozofii teoretycznej Kanta. Nie oznacza to jednak zgody na tradycyjne odgraniczenie tej problematyki od filozofii praktycznej i estetyki wraz z teologią, czyli na parcelację myśli Kantowskiej — podług architektoniki trzech *Krytyk* — między autonomiczne dziedziny: poznania, moralności i sztuki. Przeciwnie, problem wiedzy chcemy tu potraktować nie jako jeden — choćby i szczególnie ważny — z wyodrębnionych przedmiotów refleksji filozoficznej Kanta (mający tam swoje miejsce obok problemów innych, np. obok problemu moralności i problemu sztuki), lecz jako właściwy jej przedmiot *par excellence,* w całości wyznaczający swoistą przestrzeń teoretyczną tej refleksji, definiujący wręcz jej tożsamość. Filozoficzną teorią wiedzy będzie z tego punktu widzenia nie pewien dział czy krąg problemowy Kantowskiej krytyki (*Krytyka czystego rozumu,* filozofia teoretyczna), lecz jej całość. Również problem moralności i problem sztuki będą się mieścić w obrębie tej teorii, tworząc pewne szczególne funkcje czy

też konfiguracje problemu poznania. To zaś jest możliwe właśnie dlatego — i tylko dlatego, że sam problem poznania otrzymał tu kształt radykalnie nowy, całkowicie niesprowadzalny do dawnej problematyki teoriopoznawczej.

Krytyka czystego rozumu — jako wykład teorii wiedzy — nie jest dziełem z zakresu tzw. teorii poznania: owej tradycyjnej problematyki nowożytnej myśli filozoficznej od Kartezjusza po Hume'a, wyróżnianej pod taką nazwą przez większość podręczników i opracowań. Kantowski transcendentalizm nie należy do tej problematyki — i to nie tylko w tym sensie, że się w niej po prostu nie mieści, jako należący do problematyki innej; także w znaczeniu mocniejszym: iż mianowicie zasadniczy sens teoretyczny tej idei konstytuowany jest w całości właśnie przez owo nienależenie do tamtej problematyki, a istota transcendentalizmu Kanta polega właśnie na zamierzonej i konsekwentnej próbie wykroczenia poza obszar problemowy klasycznej teorii poznania wzięty jako całość. Aby w pełni zrozumieć właściwy sens i zasięg tej próby, poświęćmy naprzód nieco uwagi strukturze i sposobowi teoretycznego istnienia owej tradycyjnej problematyki zwanej teoriopoznawczą.

Otóż problematyka klasycznej teorii poznania (dalej będę określał ją również jako problematykę przedkantowską) stanowi niewątpliwie pewną całościową konfigurację rzeczywistości teoretycznej. Tutaj interesuje nas ona przede wszystkim jako określona postać filozoficznego problemu wiedzy. Swoistość tej postaci daje się opisać, po pierwsze, przez sposób, w jaki sam fenomen, zwany wiedzą lub poznaniem, zostaje tu wyodrębniony spośród innych fenomenów znaczących; oraz, po wtóre, przez typ pytań, jakie może nasuwać tak wyodrębniony fenomen. Obydwa te kryteria wyznaczają to, co w dalszym ciągu będę nazywał poziomem albo polem teoretycznym, w jakim pojawia się dany problem — w tym wypadku filozoficzny problem wiedzy.

W odniesieniu do przedkantowskiej problematyki teoriopoznawczej ogólna rekonstrukcja właściwego jej pola teorii jest zabiegiem stosunkowo prostym. Problematyka ta jako całość jest mianowicie zespołem możliwych pytań o taki lub inny podział (np. między podmiot i przedmiot

lub między rozum i doświadczenie) pewnego określonego obszaru, zwanego poznaniem. Sam ten obszar z kolei wyznaczony jest przez ostre, dysjunktywne odgraniczenie go od obszaru czegoś, co samo nie jest już poznaniem, lecz jego przeciwieństwem: rzeczywistością, bytem, tym, co jest — i jako takie dopiero jest poznawane. Klasyczna refleksja teoriopoznawcza wyodrębnia swój przedmiot zawsze jako człon tej stałej relacji, która jest wyraźnym odróżnieniem, a nawet opozycją: porządki Bytu i Wiedzy są tu ściśle odgraniczone i całkowicie zewnętrzne wobec siebie, a ich skądinąd niewątpliwa odpowiedniość czy zbieżność stanowi właśnie najistotniejszy problem, który wymaga wyjaśnienia. Zarazem jednak opozycja ta jest zawsze asymetryczna w tym sensie, iż rzeczywistość jest czymś z istoty swej niezależnym od wiedzy, wiedza natomiast — przynajmniej w swej podstawowej funkcji, jaką jest wiarygodność czy też prawdziwość — jest całkowicie określona przez swój stosunek do rzeczywistości.

Miejsce poznania wobec rzeczywistości określone jest więc w tej relacji dwojako: po pierwsze, poznanie jest pewnym medium, instrumentem, narzędziem, umożliwiającym dotarcie do Bytu i zawładnięcie nim, ale wobec samego Bytu zewnętrznym i nie mającym na jego kształt żadnego wpływu: Byt jest tym, co ontyczne, tzn. alogiczne, obojętne wobec poznania i równe samemu sobie bez względu na to, czy i jak jest poznawane. Po drugie, miarą owego dotarcia do Bytu i zawładnięcia nim jest stopień adekwacji poznania, czyli wierności i zgodności, z jaką obiektywny, ontyczny porządek Bytu odzwierciedla się w subiektywnym, logiczno-poznawczym porządku Myślenia. (Jedność obu tych momentów — jako całokształt relacji między poznaniem a rzeczywistością — w skrótowy sposób wyraża najpełniej klasyczna definicja prawdy, którą z tego punktu widzenia można uznać również za najzwięźlejszą definicję całokształtu przedkantowskiej problematyki teoriopoznawczej.)

Tak wyodrębnione poznanie jest więc zawsze pewną określoną *episteme*, czyli wiedzeniem-czegoś, bezpośrednią postacią wiedzy-o-jakimś-przedmiocie, świadomościowym widzeniem jakiejś ontycznej postaci Bytu. Otóż ten kształt poznania jako prostej *episteme*, czyli bezpośredniego odzwierciedlania przez świadomość pewnej realności ontycz-

nej, nazwijmy epistemicznym kształtem wiedzy. I dalej, zapożyczając ten termin dla dalszych określeń, nazwijmy zależnością epistemiczną całą tę dwoistą zależność zewnętrzności i opozycji, a zarazem zgodności i odzwierciedlania, jaka zachodzi tu między „wiedzącą" świadomością pewnej rzeczy a samą tą „wiedzianą" rzeczą. Wreszcie cały ukonstytuowany przez taką zależność obszar problemowy, dychotomicznie podzielony na ontyczną strefę przedmiotu i logiczno-poznawczą strefę podmiotu, nazwijmy epistemicznym polem lub poziomem rzeczywistości teoretycznej.

Otóż cała klasyczna problematyka przedkantowskiej teorii poznania może być z tego punktu widzenia uznana za swoisty kształt, w jakim filozoficzny problem wiedzy pojawia się i istnieje w tak określonym epistemicznym polu teorii. Jest to teoria wiedzy poziomu epistemicznego. Po czym można rozpoznać to ścisłe przyporządkowanie tej problematyki do tego poziomu teorii? Po tym, że refleksja teoretyczna dokładnie przenosi tu na swój przedmiot (którym teraz — w teorii poznania — jest sama Wiedza, jako odróżniona od Bytu) ten sam schemat zależności epistemicznej, jaki w całym tym polu teorii właściwy jest relacji między wiedzą w ogóle a jej przedmiotem. Tak więc klasyczna teoria poznania rozważa Wiedzę zawsze jako już z góry odróżnioną i odgraniczoną od Bytu, i „daną" wprost w tym właśnie odgraniczeniu. Zakłada więc tę konstytutywną dla całego poziomu epistemicznego dwoistość; jest teorią j e d n e g o z jej członów — a więc teorią sformułowaną i rozwijaną zawsze już na jej gruncie.

Wynika stąd przede wszystkim nieuchronna cząstkowość takiej teorii. Można ją inaczej określić jako „dziedzinowy" status klasycznej teorii poznania. Teoria ta jest tylko fragmentem całej rzeczywistości teoretycznej, w której funkcjonuje: mianowicie istnieje obok — i w odróżnieniu od — teorii samej rzeczywistości, nauki nie o poznaniu, lecz o Bycie, ontologii lub metafizyki. Wynika stąd także znamienna dwuznaczność miejsca i funkcji owej „dziedziny teoriopoznawczej" w całokształcie epistemicznego pola teorii. Z jednej strony — na mocy wewnętrznej struktury tego pola — jest to dziedzina uboczna, o funkcji czysto instrumentalnej. Albowiem właściwy obszar teorii wypełniony jest tu przez problematykę bezpośrednio epistemiczną, czyli przez czynne poznawanie Bytu, Rzeczywi-

stości, słowem — tego, co jest. Główny strumień działalności teoretycznej jest tu zatem nakierowany wprost na przedmiot, a gotowe wytwory tej działalności kumulują się w postaci pewnej *episteme*. Ta *episteme* może być określana jako filozofia, nauka czy wiedza pozytywna; jej przedmiotem może być równie dobrze Byt, Bóg czy Substancja klasycznej metafizyki, jak materia czy obiektywne prawa przyrody naturalistycznego scjentyzmu, jak wreszcie fakty empirystów i pozytywistów. Zawsze jednak jest to poznanie bezpośrednie, epistemiczne, czyli jakaś wiedza-o-przedmiocie. Natomiast wiedza-o-wiedzy, o ile pojawia się na tym poziomie teorii, stanowi zawsze margines i z punktu widzenia teorii właściwej jest czymś dodatkowym, ubocznym. Zespół tych aktów poznawczych, które za przedmiot mają samo poznanie, w niczym nie poszerza ani nie wzbogaca prawdziwej *episteme*; z tego punktu widzenia są to akty metaepistemiczne, zewnętrzne wobec samej wiedzy i względem niej służebne. Wprawdzie taka metaepistemiczna refleksja charakteryzuje się tym, że z kolei swój własny przedmiot — samą wiedzę — traktuje również epistemicznie, tzn. tak samo jak owa bezpośrednia wiedza swój bezpośredni przedmiot ontyczny. Ale są to przedmioty zasadniczo nierównorzędne: pierwszy jest Bytem, drugi — „tylko" wiedzą. Dlatego teoria poznania — jako wyodrębniony typ problematyki — może na poziomie epistemicznym występować tylko podrzędnie, na uboczu właściwego pola teorii, i tylko w charakterze środka do celu leżącego poza nią samą. Celem tym jest tu wszędzie samo poznanie w swym użytku bezpośrednio epistemicznym: a więc poznawanie czegoś, a nie poznawanie poznania.

Jednakże z drugiej strony ta podrzędność „dziedziny teoriopoznawczej" w epistemicznym polu teorii najwyraźniej kłóci się z jej wyróżnionym statusem w rzeczywistych dziejach filozofii. Jeśli jest to problematyka teoretycznie uboczna, to zadziwia fakt, że cała klasyczna filozofia jej właśnie poświęca znakomitą większość swej myślowej pracy. Zauważmy, że nowożytna myśl filozoficzna przed Kantem jest przede wszystkim teorią poznania. Rozwija systematyczną, wszechstronną krytykę sprawności i prawdomówności władz poznawczych; wciąż ponawia próby zarówno genetycznego badania „źródeł" wiedzy, jak

i logiczno-metodologicznej analizy podstaw jej roszczeń do ważności uniwersalnej; opisuje faktyczne sposoby funkcjonowania naszych władz poznawczych, a także poszukuje absolutnych, ponadczasowych norm prawdy i pewności. Krótko mówiąc, problem wiedzy w rozmaitych wersjach i sformułowaniach jest niewątpliwie jednym z naczelnych jej tematów. Jak wytłumaczyć tę dziwną rozbieżność między znikomością i podrzędnością strukturalnej pozycji, zajmowanej przez klasyczną problematykę teoriopoznawczą w jej macierzystym polu teorii, a owym poczuciem niezmiernej wagi i pierwszorzędnej doniosłości pytań w ramach tej problematyki podejmowanych, poczuciem, które tak wyraźnie widać w rzeczywistym rozwoju historycznym nowożytnej filozofii przedkantowskiej?

Jest to zapewne jeszcze jeden charakterystyczny przejaw wspomnianej już dysproporcji między historią rzeczywistości teoretycznej a historią poszczególnych teoretycznych idei. Można powiedzieć, że przedkantowska refleksja teoriopoznawcza przeczuwa wagę filozoficznego problemu wiedzy poniekąd wbrew wewnętrznej strukturze i logice swej własnej teoretycznej przestrzeni i że szuka adekwatnego sformułowania tego problemu; jednakże nie może go odnaleźć, gdyż skrępowana jest nieprzekraczalną strukturą epistemicznego pola teorii. A w tej strukturze problem ten po prostu nie daje się w sposób adekwatny sformułować. Z tego punktu widzenia byłoby rzeczą ciekawą dokładnie prześledzić dzieje tej tradycji — od Bacona i Kartezjusza aż po Leibniza i Hume'a — jako historię paradoksalnego wysiłku udzielania odpowiedzi na pytanie, które nie istnieje i którego w ramach istniejącej struktury epistemicznego pola teorii w ogóle niepodobna zadać. Pytanie to — pytanie e p i s t e m o l o g i c z n e — po raz pierwszy formułuje dopiero Kant, i jego idea transcendentalizmu nie jest niczym innym jak adekwatnym sformułowaniem tego pytania właśnie.

Gwoli jasności pojęciowej proponuję więc zarzucić powszechne dotąd użycie terminów „epistemologia" i „epistemologiczny" jako mniej lub bardziej dokładnych odpowiedników pojęć „teoria poznania" i „teoriopoznawczy". Przez „teorię poznania" chcę rozumieć jednoznaczne sformułowanie i sposób istnienia filozoficznego problemu wiedzy w obrębie epistemicznego poziomu teorii. „Epistemo-

logią" natomiast nazywać będę typ obecności tego samego problemu wiedzy w nowym, zasadniczo przekształconym polu teorii, którego najistotniejszą cechą jest to, że „widać" w nim samo pole epistemiczne jako całość. Ten nowy, epistemologiczny poziom teorii po raz pierwszy odsłonięty zostaje przez Kantowską ideę transcendentalizmu.

Teoria poznania i epistemologia różnią się więc nie zakresem i nie przedmiotem, lecz typem i całościową strukturą rzeczywistości teoretycznej, do której odpowiednio należą. W naszym wypadku oznacza to przede wszystkim, że różnią się, po pierwsze, sposobem samego wyodrębnienia problemu wiedzy i jego lokalizacji względem całokształtu rzeczywistości teoretycznej danego poziomu; oraz, po drugie, wynikającym stąd sposobem potraktowania tak wyodrębnionego problemu. Przyjrzyjmy się nieco bliżej tej różnicy. Powiedzieliśmy, że w ramach poziomu epistemicznego refleksja teoriopoznawcza traktuję wiedzę tak samo, jak bezpośrednia wiedza swój przedmiot. Teoria poznania jest więc teorią wiedzy w jej postaci ontycznej — a więc w jej bezpośrednim i faktycznym istnieniu jako prostej *episteme*, podobnie jak sama ta *episteme* jest z kolei teorią ontycznie istniejącego przedmiotu. Taką epistemiczną wiedzę o *episteme* należałoby nazwać metaepistemiką (w tym sensie, w jakim współczesne naukoznawstwo używa terminów: teoria, metateoria); metaepistemika jest metodologią, a zarazem ontyką wiedzy, czyli teorią jednej z „dziedzin" poziomu epistemicznego w jej prostym istnieniu i funkcjonowaniu. Natomiast epistemologia miałaby się do teorii poznania tak, jak o n t o l o g i a jakiegoś fenomenu do jego ontyki w sensie proponowanym przez transcendentalną fenomenologię; byłaby nie teorią bezpośredniego istnienia wiedzy, lecz wysiłkiem całościowego zrozumienia jej bytu. To zaś nie jest możliwe bez wykroczenia poza daną, właśnie ontyczną obecność proproblematyki teoriopoznawczej — a więc poza jej status i funkcję w epistemicznym polu teorii. Epistemologia — jako ontologia wiedzy — musi więc od początku inaczej „wykroić" swój przedmiot: nie będzie nim już poznanie (jako oddzielona od rzeczy część pola epistemicznego), lecz właśnie r e l a c j a poznania i rzeczy — a więc samo to pole w swej całościowej strukturze. A taki wykrój jest równoznaczny z wytworzeniem nowego stanowiska teore-

tycznego i nowego poziomu teorii. To nowe stanowisko i pole — epistemologiczne — powstaje mianowicie wtedy, gdy w polu teoretycznego widzenia, a więc jako problem i przedmiot pytań, pojawia się to, co na stanowisku i poziomie epistemicznym stanowiło niewidoczny zespół warunków wszelkiej możliwej na tym poziomie „widzialności", a więc sama organizacja jego teoretycznej przestrzeni jako koniecznego miejsca, w którym pojawiają się możliwe pytania i problemy. Słowem, epistemologiczny poziom teorii jest poziomem pytań o strukturalną całość poziomu epistemicznego, wyznaczającą „byt" wiedzy.

Tym właśnie różni się Kantowski transcendentalizm od klasycznej przedkantowskiej refleksji teoriopoznawczej. Nie jest to różnica punktów widzenia w ramach jednego poziomu teorii, lecz odmienność dwóch różnych poziomów. Przed Kantem filozoficzne pytania o wiedzę sytuowały się wyłącznie w epistemicznym polu teorii. Kant pierwszy wytworzył epistemologiczny poziom teorii — właśnie dzięki temu, że dał radykalnie nowe sformułowanie filozoficznego problemu wiedzy.

To nowe sformułowanie problemu wiedzy zawarte jest już w samym zamyśle wyjściowym konstrukcji Kanta: w projekcie filozofii jako krytyki poznania. Przede wszystkim projekt ten oznacza zasadniczą zmianę w samym sposobie rozumienia fenomenu zwanego poznaniem oraz w jego lokalizacji na właściwym mu polu teorii. Dla tak rozumianej filozofii problematyka poznania nie jest pewną szczegółową dziedziną całości jej możliwej problematyki, lecz właśnie z całością tą dokładnie się pokrywa. Krytyka poznania nie jest dla Kanta działem filozofii, lecz filozofią *tout court*: nie stanowi ona jakiejś wydzielonej nauki o poznaniu, która byłaby ściśle odgraniczona i niezależna od pozostających poza jej obrębem filozoficznych nauk o samej rzeczywistości — takich jak ontologia i jej klasyczne dyscypliny szczegółowe: „racjonalna" psychologia, kosmologia i teologia. Przeciwnie, krytyka poznania jest także nauką tamtych nauk; także cała ich dawna problematyka znajduje w niej — i dopiero w niej — swe właściwe sformułowanie i rozwiązanie. Krytyka poznania nie jest więc w intencji Kanta jakąś nową nauką, budowaną zamiast tradycyjnej metafizyki lub przeciw niej; jest raczej przeformowaniem jej dawnych pytań i przeniesieniem ich

na nowe pole teorii, w którym jednak przestają być pytaniami metafizycznymi. Problematyka dawnej metafizyki — podobnie jak z drugiej strony problematyka dawnej teorii poznania — nie zostaje u Kanta usunięta ani przekreślona; raczej należy powiedzieć, że tak jedna, jak i druga przybiera tu nową postać — właśnie postać krytyki.

Jest to punkt ważny, gdyż widać w nim pierwszą godną uwagi właściwość myślenia epistemologicznego: iż znosi ono na równi — i zarazem na równi wchłania w siebie w nowej postaci — obie dopełniające się dziedziny tradycyjnej filozofii, czyli filozofii poziomu epistemicznego: wiedzę o Bycie i wiedzę o Wiedzy, tzn. klasyczną metafizykę i klasyczną teorię poznania. Ale to zarazem oznacza, że dawna problematyka metafizyczna jest w myśleniu epistemologicznym obecna w nie mniejszym stopniu niż dawna problematyka teoriopoznawcza. Nierozumienie tego faktu leży u podstaw pozytywistycznego błędu w interpretacji i recepcji Kanta. Błąd ten, zapoczątkowany przez neokantystów marburskich, polega na redukcji całego projektu krytyki poznania wyłącznie do pewnych zabiegów, stwierdzeń i restrykcji o charakterze metodologicznym czy wręcz metanaukowym, których głównym celem jest wytyczenie ostrych i definitywnych granic oddzielających pozytywną naukę od metafizyki. W takim rozumieniu — dość rozpowszechnionym — krytyka byłaby przede wszystkim antymetafizyką, a Kant byłby ojcem duchowym Koła Wiedeńskiego. Odnotujmy tu tylko zasadniczą błędność rozumienia — widać ją już w tym, że epistemologiczną myśl Kanta próbuje ono na powrót sprowadzić w obszar myślenia epistemicznego. Poniżej będziemy jeszcze mieli sposobność wskazać, jak na gruncie Kantowskiej krytyki artykułują się — i to nie ubocznie, ale strukturalnie — ontologiczne intencje myślowe, będące niewątpliwym dziedzictwem dawnej problematyki metafizycznej.

Powiedzieliśmy, że w zamyśle krytyki rozumu zasadniczej zmianie ulega status i kształt filozoficznego problemu wiedzy. Problem ten przestaje być jednym z problemów filozoficznych, a staje się właściwym problemem filozofii jako takiej. Ale też właśnie dlatego staje się problemem zgoła innym niż ten, z jakim miała do czynienia przedkantowska teoria poznania. Czymś całkowicie odmiennym jest tu zarówno samo poznanie, jak i sposób jego potrak-

towania. Odmienność ta wynika z nowej perspektywy teoretycznej.

Spróbujmy wskazać, na czym właściwie polega ta nowa perspektywa, w jakiej krytyka sytuuje swój przedmiot: poznanie. Otóż krytyka, jak powiada Kant, jest „filozofią transcendentalną", jest „transcendentalnym" badaniem poznania. Co znaczy „badanie transcendentalne"? Nie wdając się tu w zawiłą problematykę kontrowersji, jakie narosły wokół niewątpliwej wieloznaczności tego terminu u samego Kanta, a zwłaszcza u jego uczniów i komentatorów, wolno przyjąć, że w jednym ze swych najistotniejszych i najwyraźniej uchwytnych znaczeń słowo „transcendentalny" faktycznie stosowane jest przez Kanta właśnie na określenie tej nowej perspektywy myślowej, którą nazwaliśmy stanowiskiem epistemologicznym.

Czym charakteryzuje się pytanie transcendentalne? Przede wszystkim jest ono wyraźnie przeciwstawione dwóm rodzajom pytania nietranscendentalnego: pytaniu empirycznemu i metafizycznemu. A więc przeciwstawione obu możliwym perspektywom poznawczym epistemicznego pola teorii. Tamte dwa pytania — empiryczne i metafizyczne — były dwiema możliwościami tematyzacji problemu wiedzy na gruncie myślenia epistemicznego — tzn. myślenia, które zakłada jako już nie tematyzowaną swą własną odrębność od Bytu i pyta tylko o stosunek, w jakim na gruncie tej fundamentalnej odrębności może pozostawać wobec Bytu tak założonego. Natomiast pytanie transcendentalne jest pytaniem o możliwość pojawienia się takich właśnie dwóch możliwości, czyli o całościową strukturę tej relacji wraz z jej milczącym założeniem, które konstytuuje ją w takim właśnie przeciwieństwie. Mówiąc językiem Kanta, jest to pytanie o „możliwość doświadczenia", czyli o „aprioryczne warunki możliwości poznawania wszelkich przedmiotów".

Perspektywa transcendentalizmu oznacza więc, po pierwsze, że oto daje się myślowo ukonstytuować pewien obszar „rozumu teoretycznego", który właśnie jest obszarem „poznawania wszelkich możliwych przedmiotów". Jest to obszar, w którym rozgrywa się wszelkie rzeczywiste poznanie i który obejmuje również samą dwoistość poznawanego i poznającego, czyli rzeczy i świadomości, przedmiotu i podmiotu. Jak wiadomo, obszar ten nazywa Kant

„obszarem możliwego doświadczenia". Odpowiada on dokładnie temu, co określiliśmy wyżej jako epistemiczne pole teorii. Po drugie, cały ten obszar posiada swe „warunki możliwości" — czyli pewną całościową strukturę, pewien charakter i status, a wreszcie pewne granice. I są to warunki aprioryczne, tzn. niewidoczne od wewnątrz samego tego obszaru, będące jego milczącymi przesłankami, a dostrzegalne jedynie przez nowy typ refleksji, która z kolei „widzi" je tylko o tyle, o ile spojrzeniem z zewnątrz konstytuuje sam ten obszar jako całość.

Taką właśnie refleksję nazywa Kant transcendentalną. Jej przedmiotem jest nie tyle wiedza sama (jak w tradycyjnej teorii poznania), co warunki możliwości wszelkiej wiedzy jako podmiotowej-wiedzy-o-przedmiocie. Pytanie transcendentalne jest więc pytaniem nie o poznanie, lecz o możliwą poznawalność, o warunki i konieczną strukturę samej relacji poznawczej jako takiej (czyli relacji między poznaniem a rzeczywistością). Słowem, jest to pytanie nie epistemiczne, lecz epistemologiczne: dotyczy nie samej *episteme*, lecz całej zależności epistemicznej, a więc konstytutywnej struktury całego epistemicznego pola teorii. Zauważmy, że między takim pytaniem a jego przedmiotem zachodzi pewien szczególny stosunek, który stanowi następną godną uwagi właściwość myślenia epistemologicznego. Mianowicie pytanie nie jest tu zewnętrzne wobec przedmiotu, ani przedmiot wobec pytania. Przeciwnie, pytanie zmienia przedmiot — a właściwie dopiero wytwarza go jako taki. To właśnie transcendentalna perspektywa pytania przekształca tu dawny problem poznania w nowy problem apriorycznych warunków możliwego doświadczenia — a więc problem epistemiczny (czy też ściślej, metaepistemiczny) w epistemologiczny. Taki przedmiot powstaje dopiero wraz z takim pytaniem, i dzięki niemu; jest on przez to pytanie konstytuowany. I odwrotnie, ukonstytuowanie takiego właśnie przedmiotu nadaje samemu pytaniu status pytania epistemologicznego. Tak właśnie jest u Kanta: „obszarem możliwego doświadczenia" jest to, co jest dostrzegane przez „badanie transcendentalne", a zarazem „badaniem transcendentalnym" jest takie widzenie, które dostrzega „obszar możliwego doświadczenia".

Dokonajmy krótkiego podsumowania dotychczasowych wywodów. Stwierdziliśmy, że pytanie transcendentalne

w sensie Kantowskim — to pytanie należące do epistemologicznego poziomu teorii, a zarazem we właściwym sensie wytwarzające ten poziom. Epistemologiczny charakter tego pytania polega na tym, że wstępnie konstytuuje ono zupełnie nowy obszar teorii, w którym po raz pierwszy widoczna staje się — jako nowy przedmiot filozofowania — pewna całość, na gruncie której dopiero artykułują się i funkcjonują wszelkie możliwe relacje i struktury wiedzotwórcze, wraz z odpowiadającymi im formami przedmiotowości. Ta nowa całość — Kantowski „obszar możliwego doświadczenia" — jest więc właśnie tym, co poniżej nazwaliśmy epistemicznym poziomem teorii, ale widzianym jako całość, tzn. widzianym z poziomu epistemologicznego. I tym właśnie różni się Kantowska epistemologia od tradycyjnej teorii poznania: ta ostatnia była teorią tego, co „widać" na epistemicznym poziomie teorii; Kantowski transcendentalizm jest próbą teorii samego tego „widzenia" — a więc teorii tego, czym jest cały ten poziom jako taki.

Tak więc wygląda samo pytanie Kanta. Przyjrzyjmy się teraz pokrótce odpowiedzi. Co właściwie nowego „widać" ze stanowiska epistemologicznego? Najkrótsza odpowiedź brzmi: „widać" sam byt epistemicznego poziomu teorii, jego wewnętrzną strukturę i organizację, a także jego całościowy sposób istnienia. Obydwa te momenty stanowią oczywiście nierozłączną jedność. Jednakże dla uproszczenia wywodu rozdzielimy je i spróbujemy pokazać, jak obydwa artykułują się w Kantowskiej krytyce poznania jako jej wątki centralne.

Zacznijmy od pierwszego z tych momentów. Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne pozwala dojrzeć całościową strukturę epistemologicznego pola teorii. Tym samym pozwala rzucić zupełnie nowe światło na poszczególne „człony" czy też „dziedziny" tego pola, ponieważ rozważa ich status i wzajemną zależność z punktu widzenia organizacji całości, w którą są uwikłane. Zasady funkcjonowania tej całości — i to jako całości — są „aprioricznymi warunkami możliwości" zarówno poszczególnych członów, jak też ich wzajemnego stosunku. Badaniu tych zasad organizujących całość epistemicznego pola teorii w jego relacyjnej strukturze poświęca Kant swą transcendentalną estetykę oraz pierwszy dział logiki — analitykę.

Streśćmy ogólnie i w skrócie rezultat tych badań. Otóż, po pierwsze, odsłaniają one istnienie pewnych fundamentalnych struktur wiedzotwórczych, które są zawsze już-obecne we wszelkiej epistemicznej wiedzy-o-czymś. Po drugie, struktury te, czyli czas i przestrzeń dla zmysłowości oraz kategorie dla intelektu — ujawnione zostają jako transcendentalnie i d e a l n e, choć mimo to, a raczej właśnie dlatego, empirycznie r e a l n e. Czym są te struktury i na czym polega ich transcendentalna idealność, która zarazem jest empiryczną realnością?

Odpowiedź Kanta dowodzi, że mamy tu do czynienia właśnie ze szczególnymi wytworami myślenia epistemologicznego. Czas, przestrzeń i kategorie — jako „apriorycznе formy możliwego doświadczenia" — stanowią przedepistemiczne formy wszelkiej możliwej *episteme*. Właśnie dzięki nim wszelka możliwa na tym poziomie wiedza jawi się zawsze w relacyjnym odróżnieniu tego, co zewnętrzne, i tego, co wewnętrzne, przedmiotu i podmiotu, rzeczy i świadomości, substancji i akcydensu, przyczyny i skutku. Same te formy nie mogą być usytuowane po żadnej z tak odróżnionych stron — gdyż są właśnie formami tego odróżnienia, kształtami stosunku, w którym odróżnione człony pojawiają się jako wzajemne przeciwieństwa. Na tym właśnie polega ich „empiryczna realność": są to formy bezwzględnie obowiązujące dla całego epistemicznego obszaru, ponieważ to one wyznaczają ten obszar jako całość, stanowiąc niezmienną matrycę wszelkich możliwych w nim odróżnień i przeciwstawień. Ale też właśnie dlatego są transcendentalnie idealne — gdyż myślenie epistemologiczne odsłania tę ich funkcję, i tylko tę funkcję, tzn. rozpoznaje je jako strukturalne formy myślenia epistemicznego, przez co też je jednoznacznie przyporządkowuje „obszarowi możliwego doświadczenia".

Innymi słowy, Kantowska teza o „transcendentalnej idealności form", czyli „apriorycznych warunków możliwego doświadczenia", zawiera w sobie jednocześnie dwie tezy: pierwszą — o fundamentalnie relacyjnej strukturze wewnętrznej całego poziomu epistemicznego; oraz drugą — o fenomenalnym czy też zjawiskowym statusie i charakterze całego tego poziomu. Obie te tezy są tezami *par excellence* epistemologicznymi i, jak się zdaje, stanowią istotne składniki wszelkiego myślenia epistemologicznego.

Teza o relacyjności jest epistemologicznym przekształceniem dawnej epistemicznej problematyki teoriopoznawczej. Rodzaj i zakres modyfikacji, jakim teza ta poddaje całą tamtą problematykę, można najłatwiej dostrzec na przykładzie Kantowskiego potraktowania takiej klasycznej kwestii teoriopoznawczej jak problem stosunku podmiotu i przedmiotu. Otóż, mówiąc najogólniej, Kantowski transcendentalizm jest systematyczną destrukcją tego odróżnienia jako możliwych ram dla analizy filozoficznego problemu wiedzy. Pojęcia „przedmiotowości" i „podmiotowości" opisane zostają przez Kanta z perspektywy transcendentalnej jako dwie strony relacji konstytuującej „obszar możliwego doświadczenia", czyli relacji epistemicznej. Wynika stąd, po pierwsze, ich wtórność (obu!) względem całościowych form tej relacji, czyli czasu, przestrzeni i kategorii: zewnętrzność, obiektywność i jedność przedmiotu konstytuowana jest poprzez przestrzenną strukturę naoczności i kategorialną funkcję sądu równocześnie z wewnętrznością, subiektywnością i jednością podmiotu, ustanowioną analogicznie poprzez funkcję kategorialną oraz czasową strukturę apercepcji, czyli zmysłu wewnętrznego. Podmiot i przedmiot, obydwa na równi, są więc już tworami pewnej „syntezy a priori": tej, która powołuje do życia samą relację epistemiczną jako całość i konstytuuje ją w takiej właśnie dwuczłonowości. Zatem, po drugie, wynika stąd, że te dwa człony, które w swym epistemicznym przejawianiu się przeciwstawiają się sobie, są w swym epistemologicznym bycie nierozłącznie sprzężone ze sobą i ściśle przenikają się nawzajem. Przedmiot możliwy w tym obszarze doświadczenia nie jest nigdy rzeczą samą, lecz przedmiotem występującym dla nas, tzn. przedmiotem występującym zawsze już w stosunku do podmiotu. Jest to więc przedmiot upodmiotowiony, z góry już umieszczony w schemacie „jedności podług praw". Obiektywność ma więc charakter relacyjny — i właśnie dlatego jest możliwą obiektywnością teoretyczną. Całość takich możliwych przedmiotów teoretycznych (które z innego punktu widzenia są empiryczne) składa się na to, co Kant nazywa „przyrodą" (jest to inna nazwa dla „obszaru możliwego doświadczenia").

Ale relacja zależności epistemicznej obowiązuje też w drugą stronę. Również podmiot jest fundamentalnie uwikłany w ten stosunek i przezeń w całości określony. Jak

wiadomo, Kant definiuje taką epistemiczną podmiotowość poprzez właściwy jej typ naoczności, mianowicie naoczności zmysłowej, czyli takiej, w której oglądanie „zależy od istnienia przedmiotu" i jest możliwe tylko dzięki temu, że „jakiś przedmiot pobudza zdolność przedstawiania". Ta fundamentalna receptywność podmiotu epistemicznego czyni zeń podmiot uprzedmiotowiony, empiryczny (dzięki czemu może być zarazem teoretycznym) — a więc zawsze odnoszący się do czegoś faktycznie danego, zawsze — by użyć terminu z nieco innej tradycji — intencjonalnie skierowany ku jakiemuś przedmiotowi. Subiektywność jest więc pojęciem relacyjnym dokładnie w tym samym stopniu co obiektywność; obydwa te pojęcia stanowią tylko dwie strony tej samej całości, którą konstytuuje synteza a priori, wyznaczająca obszar możliwego doświadczenia.

Już z tego widać, że wejrzenie w relacyjną strukturę epistemicznego pola teorii zasadniczo zmienia kształt filozoficznego problemu wiedzy. Zauważmy na marginesie, że zmiana ta jednak nie polega na subiektywizacji tego problemu w sensie przypisania podmiotowi jakiejś bardziej „czynnej roli w poznaniu" niż przedmiotowi. Rozmaite odmiany takiej aktywistyczno-antropologicznej interpretacji Kantowskiego transcendentalizmu są w świetle naszych wywodów równie błędne — przynajmniej dopóty, dopóki jasno nie wytłumaczą fundamentalnej u Kanta dystynkcji między empirycznym a transcendentalnym horyzontem i pojęciem podmiotowości — jak metodologiczno-metanaukowa wykładnia pozytywistów.

Na koniec zauważmy, że wgląd w relacyjność obszaru epistemicznego jako całości jest zarazem wglądem w jego fundamentalną nieabsolutność. I taki właśnie jest epistemologiczny sens Kantowskiego pojęcia zjawiskowości tego obszaru. Jest to charakterystyka, która dotyczy już nie tyle jego immanentnej struktury, ile jego ontologii. Świat możliwego doświadczenia jest światem fenomenalnym — to znaczy: jego obecność i jego bycie-takim-właśnie są faktyczne a nie apodyktyczne. Otóż taka zasadnicza problematyzacja bytu tego świata jako pewnej całości jest tu również konsekwencją stanowiska epistemologicznego. Opisać obszar naszej empirycznej, podmiotowo-przedmiotowej *episteme* jako całość — to już wykroczyć poza ten obszar i wskazać przynajmniej jakiś konieczny dlań punkt odniesienia

Kantowska „rzecz sama w sobie" jest tylko nazwą takiego punktu odniesienia, nie jest na pewno jego rozwiniętym filozoficznym pojęciem. Ale ze sposobu użycia tej nazwy można u Kanta odtworzyć dwa zasadnicze kierunki poszukiwania owego punktu odniesienia. Próbuje więc Kant określić tę fundamentalną nieabsolutność świata fenomenalnego, po pierwsze, przez wskazanie na przypadkowość i faktyczność obowiązującego w nim kształtu racjonalności poznawczej: tutaj „rzeczą samą w sobie" byłby świat jakiejś innej *episteme*, całkowicie odmiennej od naszej wiedzy — od tego rozumu teoretyczno-empirycznego, który „dyktuje prawa przyrodzie" i w matematyczno-eksperymentalnym przyrodoznawstwie czyni absolutną miarą wszelkiego poznania swój własny wzorzec racjonalności manipulacyjno-instrumentalnej. Kantowskie pojęcie „intelektu oglądającego" jako możliwego podmiotu, któremu dostępny byłby świat niefenomenalny, służy właśnie ujawnieniu zasadniczej problematyczności tego wzorca. Nasze poznanie nie jest jedynym poznaniem możliwym; nowożytna n a u k a nie jest wyłączną postacią w i e d z y i nie może być po prostu z wiedzą utożsamiana. Nauka jest pewnym kształtem wiedzy, a jej zrozumienie jako takiego kształtu wymaga już wyjścia poza nią samą i zbudowania pewnej ontologii nauki. Słowem, problem n a u k i nie jest problemem n a u k o w y m; jest to problem epistemologiczny, podczas gdy sama nauka stanowi tylko najbardziej rozwiniętą teoretyczną formułę poznania epistemicznego.

I po drugie, ową fenomenalność, czyli zasadniczą nieabsolutność obszaru epistemicznego, określa Kant przez odwołanie się do pozaepistemicznych warunków i przesłanek wszelkiej *episteme*. Zespół tych warunków to, mówiąc najogólniej, sfera d z i a ł a n i a jako znaczącego członu relacji z poznaniem. Tutaj „rzecz sama w sobie" oznacza przede wszystkim porządek wolności i wartości moralnej. *Krytykę czystego rozumu* uzupełnia — i wyjaśnia — *Krytyka praktycznego rozumu*. Świat poznania — jako obszar czysto relacyjnej kombinatoryki formy i formuł, racjonalizujących gołą faktyczność tego, co dane — jest w swej całościowej naturze fundamentalnie obojętny wobec wartości istotnych i celów substancjalnych; jest światem praw i stosunków, a nie racji i sensów. Sensy i racje, cele i wartości są poza tym światem — ale i przed nim. One

też stanowią swoiste *a priori* całego tego świata możliwego doświadczenia; ale nie jest to już *a priori* poznawcze, lecz praktyczne *a priori* działania, które poprzedza i warunkuje wszelką, także najbardziej aprioryczną teorię. Taki jest sens Kantowskiej tezy o „prymacie rozumu praktycznego".

Nauka Kanta o „fenomenach i noumenach", rozważana jako szczególny twór myślenia epistemologicznego, głosi więc, po pierwsze, względność i problematyczność tego kształtu wiedzy, jaki faktycznie urzeczywistnił się w nowożytnej nauce; oraz, po drugie, fundamentalną nieabsolutność ontologiczną wiedzy jako takiej, zawsze wtórnej wobec prawdziwie sensotwórczych i wartościotwórczych działań. Mówiąc inaczej, nauka ta odsłania historyczność wiedzy, a zarazem rozpoznaje wiedzę jako jedną z form przejawiania się historyczności. Oczywiście termin „historyczność" nie pojawia się u samego Kanta; do myślenia epistemologicznego wprowadzają go dopiero Hegel i Marks. Ale filozofia transcendentalna Kanta wyraźnie wskazuje już obszar, który później, w epistemologii dialektycznej, określony zostanie taką właśnie nazwą; ów obszar pytań wiedzy o własne przesłanki i warunki możliwości, które zarazem są przesłankami i warunkami możliwości Bytu — a więc o całościową strukturę historyczności znaczącej i znaczeniotwórczej, o ontologię sensu. Te właśnie pytania wyznaczają swoistą problematykę myślenia, które nazwaliśmy epistemologicznym. I jeśli Marksowsko-Heglowska dialektyka jest już pracą myśli systematycznie eksplorującej tę nową problematykę, to transcendentalizmowi Kanta przypada bezsporna zasługa jej dostrzeżenia i wstępnego wytyczenia jej zarysów.

MARKSIZM A TRADYCJA HERMENEUTYCZNA

1. Nie ulega wątpliwości, że w obrębie rzeczywistości teoretycznej współczesnego myślenia — myślenia drugiej połowy XX wieku — fenomen zwany hermeneutyką czy też filozofią hermeneutyczną zajmuje miejsce pierwszorzędne. Filozofowie sensu należą dziś bodaj do najaktywniejszych sprawców tych głębokich przemian, jakim od lat kilkunastu ulega kształt i struktura istotnej problematyki filozofowania. Wszelka myśl, która chce za tymi przemianami nadążyć i czynnie w nich uczestniczyć, musi w nurcie hermeneutycznym uznać poważnego partnera. Dotyczy to zwłaszcza marksizmu, który najwyraźniej ma z hermeneutyką szerszy niż inne filozofie zakres wspólnych zainteresowań i większe możliwości płodnego dialogu. Ale partnerstwo to wymaga rzeczywistej i wszechstronnej konfrontacji obu stanowisk — konfrontacji, która jeszcze się nie dokonała i która, przynajmniej dla marksistów, staje się dziś zadaniem coraz pilniejszym. Niniejsze tezy nie pretendują do miana takiej konfrontacji; są zaledwie próbą wstępnego uświadomienia samej jej potrzeby oraz propozycją wskazania pewnych możliwych punktów wyjścia dla niej.

2. Jeśli przez hermeneutykę w najszerszym sensie rozumieć pewien typ operacji myślowej oraz pewną wykształconą dzięki niemu umiejętność — mianowicie operację oraz umiejętność krytyki i interpretacji — to w tym najogólniejszym znaczeniu marksizm niewątpliwie jest i zawsze był hermeneutyką. Jakoż istotą materializmu historycznego czy dialektycznej filozofii Marksa (używam tych określeń zamiennie) jest ten sam co w każdej interpretacji wysiłek zrozumienia ukrytego sensu zja-

wisk bezpośrednio widocznych, i jest to wysiłek realizowany przez tę samą co w każdej krytyce kontestację pozornej oczywistości bezpośredniego „widzenia". W tym sensie marksistowska dialektyka jest „lekturą" *par excellence*: kunsztem czytania i zarazem czytaniem samym, składaniem wielości znaków w przejrzystą całość znaczącego „tekstu". Tyle tylko, że ów szczególny tekst, który dialektyka próbuje zrekonstruować, jest „napisany" nie w samych tworach semantycznych (słowach, znakach, znaczeniach), lecz w szerszych i bardziej pierwotnych jednostkach: w r e l a c j a c h z n a c z e n i o t w ó r c z y c h, gdzie bezpośrednia semantyka sensów „wpisana" jest zawsze w o n t o l o g i ę ich rzeczywistej historyczności. „Czyta się" tu nie samo słowo, znaczenie, *logos* — lecz wstępne, prelogiczne i presemantyczne warunki jedności słów i rzeczy, znaczeń i ich przedmiotów, *logosu* i *praxis*. Czytanie tekstu jest tu zawsze ujawnianiem jego przeciw-tekstu — czyli tej historycznej formy przedmiotowości, z której dany tekst wyrasta, ale którą właśnie dlatego pomija i przemilcza, czyli swym dyskursem właśnie w dosłownym sensie zakrywa. Tak właśnie czytał Marks angielskich ekonomistów i filozoficzne pisma Hegla; tak Lenin czytał narodników i Plechanowa, Gramsci Crocego, Lukács rewizjonistycznych teoretyków II Międzynarodówki, a Brecht propagandowe enuncjacje ideologów faszyzmu. Interpretacja i krytyka wszędzie tu są od siebie nieodłączne; razem, i tylko razem, tworzą ów niepodzielny akt rozumienia, w którym demistyfikacja znaczeń jest zarazem przeniknięciem sfetyszyzowanej struktury ukrywających się za nimi form przedmiotowości. A podstawą tego aktu jest zawsze pewna operacja hermeneutyczna. W tym sensie hermeneutykę można więc uznać za integralny składnik myślenia dialektycznego.

3. Już owa faktyczna obecność tego składnika w myśleniu marksistowskim pozwala domyślać się jakiejś głębszej zbieżności między marksizmem a tradycją hermeneutyczną. Poniżej spróbujemy pokazać, że taka głębsza zbieżność rzeczywiście tutaj istnieje. Oczywiście nie zawsze była ona dość wyraźnie widoczna, także dla obu stron zainteresowanych. Przede wszystkim w rzeczywistej historii intelektualnej ostatniego stulecia długo i skutecznie przesłaniały tę zbieżność — i to z obu stron — dwie współ-

działające okoliczności: teologiczny rodowód hermeneutyki oraz naturalistyczna samoświadomość marksizmu. Należy pamiętać, że całą filozoficzną problematykę słowa i sensu jako fundamentalnych struktur historyczności myśl hermeneutyczna odkryła poprzez refleksję nad problematyką Słowa i Sensu danego w boskim objawieniu. I ta pierwotna perspektywa transcendencji, to intencjonalne zwrócenie się „czytającego" ku osobistemu zamysłowi jakiegoś Autora wielkiej księgi naszego świata powracać będzie wciąż u najwybitniejszych twórców filozofii hermeneutycznej. Hermenutyka lubi język quasi-religijny — nawet tam, gdzie nie jest (jak u Schleiermachera, Bultmanna czy Eliadego) wprost teologią lub filozofią religii, ma niewątpliwie ową z domu wyniesioną skłonność do traktowania wszelkich form rozumiejącej komunikacji podług wzorca bezpośredniego dialogu subiektywności ludzkiej z Najwyższym Rozmówcą. Oczywiście była to — i wciąż jest — skłonność, którą trudno uznać za sprzyjającą porozumieniu z marksizmem. Zwłaszcza że z drugiej strony marksizm przez niemałą część swych dziejów kształtował się pod przemożnym ciśnieniem światopoglądu dokładnie przeciwstawnego wszelkim religijno-teologicznym wizjom: mianowicie filozoficznego naturalizmu. Stało się tak, że dialektyka Marksa — ta filozoficzna teoria historyczności, ta ontologia bytu społecznego — gdzieś u schyłku XIX wieku dość skutecznie została przebrana w zgoła dla niej nieodpowiedni kostium przyrodniczy. Materializm historyczny stał się odmianą ewolucjonistycznej metafizyki materii, Marksowską krytykę zastąpiła w nim formuła kauzalnego wyjaśniania. Marksizm zaczął przemawiać językiem quasi-scjentycznym.

4. W tej postaci nie mogło dojść do rzeczywistego spotkania obu tych tradycji. W zakreślonym przez XIX-wieczny scjentyzm polu teorii dialektyka i hermeneutyka znalazły się raczej na przeciwnych biegunach istniejącej *episteme*. Marksiści, zapatrzeni w obiegowe wzorce naukowości, dość bezkrytycznie przenosili na obszar historii i życia społecznego perspektywę poznawczą nauk przyrodniczych. W perspektywie tej — upowszechnionej zwłaszcza przez teoretyków II Międzynarodówki (Lafargue, Plechanow, Kautsky, Bebel, Mehring) — nie było miejsca na pytanie o swoistość zjawisk znaczących: sensów i idei, wartości

i celów. Społeczny świat ludzkich stosunków i działań został włączony w jednolitą strukturę przedmiotowości, właściwą procesom przyrodniczym; prosta analiza genetyczno-przyczynowa stała się jedyną dopuszczalną metodą refleksji nad zjawiskami historii i kultury. Skrótową formułę Marksowską o funkcjonalnej zależności nadbudowy, czyli wszelkich form świadomości społecznej, od ekonomicznej bazy uznano — wbrew wielokrotnie powtarzanym sprzeciwom Marksa i Engelsa — za gotowy i wyczerpujący schemat eksplikacyjny o uniwersalnym zasięgu. Marksistowska dialektyka historyczności została wyparta przez wulgarny ekonomizm, przez mechanistyczną teorię czynników, przez rozmaite wersje społecznego darwinizmu, przez jałowy determinizm doktryn o „spiżowych prawach historii". Jest rzeczą zrozumiałą, że taki marksizm, zdegradowany do przeddialektycznej formuły naturalizmu, mógł w refleksji hermeneutycznej widzieć jedynie swe własne przeciwieństwo. Celowość, wartość, sens — wszyskie te podstawowe kategorie hermeneutycznego rozumienia musiały jawić się marksistom tej formacji jako zasadniczo nie mieszczące się w akceptowanym przez nich schemacie racjonalności naukowej, a więc jako nienaukowe lub wręcz antynaukowe. Oczywiście nie trzeba dodawać, że nadto w ich oczach wszystkie te kategorie obarczone były najgorszymi grzechami tradycji światopoglądowej hurtem uważanej za reakcyjną: filozoficznego idealizmu, spirytualizmu, fideizmu. Tym sposobem teologiczny rodowód hermeneutyki oraz jej quasi-religijna szata językowa przesłoniły marksistom doniosłość samego p r o b l e m u h e r m e n e u t y c z n e g o. Wraz z retoryką odrzucono również problematykę: pytania o sens i rozumienie rzeczywistości historyczno-społecznej zostały skompromitowane teoretycznie i ideologicznie, a cały program hermeneutyki uznano za jeszcze jedno potwierdzenie znanej sentencji dogmatycznego marksizmu naturalistycznego: iż „wszelka teleologia prowadzi do teologii".

5. Ale także tradycja hermeneutyczna ze swej strony raczej pogłębiała, niż zacierała ten antagonizm. Brało się to stąd, że na epistemicznym poziomie teorii, ukształtowanym przez XIX-wieczny naturalizm, hermeneutyka mogła dla swych pytań znaleźć miejsce tylko na biegunie przeciwległym do obowiązującego wzorca wiedzy i racjonalności

poznawczej — jako jego antyteza, prosta odwrotność, negatyw. Tym sposobem problematyka hermeneutyczna, częściowo już uwalniająca się od bagażu teologii, znalazła się z kolei w orbicie filozoficznego i metodologicznego antynaturalizmu. Głośny przełom antynaturalistyczny w filozofii początków XX wieku, wiązany zwykle z nazwiskiem Diltheya i z nurtem filozofii życia, był właśnie poszukiwaniem tego nowego miejsca problematyki hermeneutycznej — miejsca obok panujących form wiedzy i dlatego właśnie wbrew tym formom. Swoistości zjawisk znaczących broniono tu przez ich ostre odróżnienie od przyrodniczych form przedmiotowości i przeciwstawienie tamtym. Historyczność określano jako nie-Przyrodę, rozumienie jako antytezę scjentycznego wyjaśniania. Nie kwestionowano przy tym samych podstaw ważności tradycyjnego modelu wiedzy, wypracowanego przez pozytywizm i naturalizm; nie poddawano go zasadniczej analizie i krytyce filozoficznej. Domagano się jedynie „przestrzennego" ograniczenia jego zasięgu do obszaru przyrody i przyrodoznawstwa, tak by pozostało miejsce dla odrębnych i autonomicznych nauk o duchu: kulturze, historii, społeczeństwie. Problem hermeneutyki stał się problemem metodologii tych nowych nauk humanistycznych, sytuujących się teraz wobec — i właśnie dlatego naprzeciw — tradycyjnych nauk przyrodniczych. Takie usytuowanie problemu hermeneutycznego oznaczało z jednej strony jego faktyczną integrację w ramy całościowej struktury tego pola teorii, jakie wyznaczył XIX-wieczny naturalizm i scjentyzm: szło tu przecież o usankcjonowanie nauk rozumiejących (czy też, jak mawiał Dilthey, opisowych) jako nauk. a więc tylko o zabezpieczenie ich udziału w tej niekwestionowanej parcelacji świata i poznania między poszczególne nawzajem od siebie pooddzielane i nie kolidujące ze sobą dziedziny *episteme*. Ale, z drugiej strony, była to integracja poprzez biegunową antytezę, typowa zależność przez negację: nowy podział istniejącego pola teorii miał dokonać się po prostu w drodze zaboru jego części, humanistyka miała zagwarantować swą autonomię dzięki autynaturalistycznej agresji. Tym samym tradycja hermeneutyczna znów usytuowała się po przeciwnej stronie niż marksizm. (Oczywiście mowa tu wciąż o marksizmie w jego podówczas głównym, naturalisty-

cznym nurcie; dla uproszczenia pomijamy tu rozmaite próby modernistycznej interpretacji marksizmu, jak wczesna twórczość Lukácsa, poszukiwania Sorela i Brzozowskiego czy niektóre propozycje marksistów rosyjskich z początków XX wieku.) Konflikt był nieuchronny, gdyż dotyczył właśnie świata obiektywności społeczno-historycznej, a więc tych obszarów, które materializm dziejowy zawsze uważał za klasyczny teren swej eksploracji, a które teraz hermeneutyka nowo konstytuujących się nauk humanistycznych pragnęła za wszelką cenę wyjąć spod jurysdykcji naturalistycznego scjentyzmu. Ale konflikt był nieuchronny tylko na gruncie pewnej milcząco przez obie strony akceptowanej struktury wspólnego im obu pola teorii: pola epistemicznego, tj. takiego, w którym i hermeneutyka, i materializm historyczny występują jako dwie różne — i wtedy rzeczywiście przeciwstawne — formy bezpośredniej *episteme*, czyli przedmiotowej wiedzy o rzeczywistości ludzkiego świata, zwłaszcza w jego stosunku wobec niekwestionowanej faktyczności i ewidencji świata przyrody.

6. Otóż ta właśnie struktura teoretyczna, ukształtowana w całości jeszcze przez wiek XIX, ulega we współczesnej, dwudziestowiecznej filozofii radykalnym przemianom. Ich zasadniczy kierunek polega na tym, że myślenie filozoficzne wszędzie wycofuje się z bezpośrednio epistemicznego pola teorii i na rozmaite sposoby wytwarza pole nowe, epistemologiczne. A dotyczy to przede wszystkim właśnie hermeneutyki i marksizmu. Obie te tradycje, działając zresztą niezależnie od siebie i często nawzajem się nie dostrzegając, dokonały w naszym stuleciu ostatecznego rozbicia wewnętrznej struktury całej *episteme* XIX-wiecznej. Obie też rozbiły tę strukturę w podobny sposób: poprzez wyjście z niej i jej opisanie — jako całości — z zewnątrz; poprzez odsłonięcie jej bezpośrednio niejawnych warunków możliwości i niedostrzegalnych od wewnątrz granic; poprzez wskazanie na fundamentalną historyczność jej źródeł i zasad funkcjonowania; słowem, poprzez jej krytykę i interpretację właśnie. Tym samym obie wytworzyły pewne rzeczywiste przesłanki wzajemnego porozumienia. W analogiczny sposób uwalniając się naraz z całej sieci tradycyjnych opozycji poziomu epistemicznego — opozycji naturalizmu i antynatura-

lizmu, przyrodoznawstwa i humanistyki, nauki i filozofii, faktu i wartości, wyjaśniania i rozumienia, natury i historyczności — dialektyka i hermeneutyka stają dziś po raz pierwszy naprzeciw siebie w jednym obszarze teorii i wobec wspólnej problematyki. Pracują z dwóch różnych stron, ale w zbieżnym kierunku: są dwiema propozycjami współczesnej refleksji epistemologicznej.

7. W przypadku marksizmu to przejście na nowy poziom teorii dokonało się nie przez jakąś rewizję czy modyfikację problematyki tradycyjnie marksistowskiej, lecz raczej przez pełny i konsekwentny powrót do niej — mianowicie przez powrót do samego Marksa, do autora *Kapitału, Manifestu komunistycznego, 18 Brumaire'a*. Taki zwrot ku źródłom znamienny jest w każdym razie dla całego głównego nurtu poszukiwań filozoficznych marksizmu w XX wieku — tego, który wyznaczają nazwiska Lenina i Róży Luksemburg, Labrioli i Gramsciego, Lukácsa i Brechta. Odrzucając naturalistyczny, przyciasny już kostium przyrodniczy marksistowskiej teorii z czasów II Międzynarodówki, nurt ten na nowo przywrócił właściwą rangę teoretyczną zwłaszcza d i a l e k t y c e, rozumiejąc ją na sposób rdzennie Marksowski: jako rewolucyjno-krytyczną metodę refleksji o całości życia społecznego, jako epistemologię historyczności, jako ontologię społecznego bytu. Materialistyczna dialektyka, którą XIX-wieczny naturalizm wcisnął w swą niedialektyczną strukturę myślenia epistemicznego i uczynił z niej jałową w swej abstrakcyjności naukę o najogólniejszych prawach ruchu materii, stała się tu na powrót tym, czym była dla Marksa: ruchem poznawania c a ł o ś c i samego poziomu epistemicznego we wszelkich konstytutywnych dlań opozycjach i rozdwojeniach, a więc myśleniem epistemologicznym, „filozofią praktyki" (Gramsci), która zarazem jest „teorią teorii" (Lukács).

8. Ten renesans autentycznie Marksowskiej dialektyki historyczności odsłonił przy tym coś, co na gruncie dawnej formuły naturalizmu było w ogóle niewidoczne: mianowicie obecność problemu hermeneutycznego w samym centrum problematyki filozoficznej marksizmu. Okazało się, że materializm historyczny, jeśli tylko uwolnić go z kostiumu przyrodniczego i z całej quasi-scjentycznej poetyki — co znaczy właśnie: umieścić go dopiero na stosownym dlań

poziomie teorii — także jest pewnym szczególnym typem hermeneutycznej lektury. Nie tylko dlatego, że za realność prawdziwą uważa właśnie zjawiska znaczące — tzn. przedmiotowość społeczno-historyczną, a nie przyrodniczą (ta ostatnia, przeciwnie, jest dlań zawsze wtórna wobec pierwszej: także przyroda wraz z właściwymi jej formami obiektywności jest pewnym fakt em społecznym). I nie dlatego jedynie, że w badaniu tych zjawisk uznaje owo znaczenie za ich składnik konstytutywny; że w świadomości przeżywającej świat i wyposażającej go w sensy widzi nie epifenomen, wytwór czy refleks jakiejkolwiek Substancji (choćby i materialnej), lecz niezbywalny element samej ontologicznej struktury tego świata; że więc nie istnieje dlań przedmiotowość pozahistoryczna, tj. pozbawiona odniesienia do uwikłanej w nią podmiotowości, tak jak i na odwrót, subiektywność nie istnieje poza swymi obiektywizacjami. Materializm historyczny jest pewnym typem hermeneutyki także dlatego, że on sam, jako rodzaj operacji i tryb pracy myślowej, z istoty swej jest właśnie rozumiejącą refleksją nad swym przedmiotem i nad sobą samym.

9. Tak więc w „czytaniu" badanych przez siebie zjawisk marksistowski materializm dziejowy posługuje się typowo hermeneutyczną perspektywą całości — tej pierwotnej struktury znaczeniotwórczej, która dopiero nadaje sens wszelkim swym elementom oraz ich odniesieniom wzajemnym. Dalej, całość tę konstytuuje materializm historyczny zawsze w jej artykułowanych mediacjach, a więc jako złożony i powiązany system struktur znaczących, w których nawzajem wskazują na siebie i do siebie odsyłają znaki i znaczenia, słowa i rzeczy, świadomość ludzi przeżywających historię i ich nieświadoma, wytwarzająca historię społeczna praktyka. I wreszcie ani ta całość, ani jej mediacje nie są czymś bezpośrednio i obiektywnie danym — tzn. z natury swej nie poddają się epistemicznej analizie przedmiotowej w stylu tradycyjnie naukowym; przeciwnie, są to kategorie *par excellence* epistemologiczne — tj. takie, których przedmiot nie posiada istnienia niezależnego od użycia samych tych kategorii. Kapitał, towar, formacja społeczna, walka klasowa, interes klasowy, ideologia — wszystko to są takie właśnie przedmioty epistemologiczne. Materializm historyczny, któ-

ry jest pytaniem o ich przedmiotowość, współtworzy je dopiero swym własnym poznawczym aktem (właśnie dlatego ten szczególny akt poznawczy jest zarazem „bezpośrednio praktyczny"). Takie przedmioty „widać" dopiero z takiego stanowiska poznawczego. Pytanie nie jest neutralne wobec przedmiotu, lecz przeciwnie: dopiero ono dookreśla i wyposaża w sens jego właściwą przedmiotowość. Ale właśnie dlatego pytanie samo jest ruchem znaczeniotwórczej intencji, pewnym projektem sensu, w którym pytający przekracza i zarazem ujawnia swą własną historyczność. Także tym jest więc materializm dziejowy: nie tylko pewną teorią historii, ale również samowiedzą historyczności własnego myślenia i działania. I więcej: prawdziwość teorii jest tu nieodłączna od adekwatności samowiedzy, trafność interpretacji od wnikliwości krytyki i autokrytyki. Marksizm jako dialektyczna filozofia historyczności jest więc uwikłany w to samo koło hermeneutyczne co wszelkie inne zabiegi rozumiejącej „lektury" naszego świata. Może tylko inaczej niż większość tamtych widzi możliwość wyjścia z tego uwikłania: a mianowicie w świadomym przekroczeniu tego zaczarowanego kręgu interpretacji i w odwołaniu się do rzeczywistej historyczności ludzkich działań, do materialnej praktyki, która nie tylko „czyta" sens świata, lecz także go bezpośrednio tworzy i zmienia.

10. Podkreślmy raz jeszcze: dla tego przejścia na epistemologiczny poziom teorii marksizm nie potrzebował żadnej nowej, z zewnątrz płynącej inspiracji. (Nie potrzebował też — dodajmy to dla pełnej jasności — nowych faktów w obrębie własnej tradycji intelektualnej, np. odkrycia i opublikowania nie znanych dotąd dzieł Marksa. Wbrew powszechnie jeszcze panującym poglądom, ów renesans prawdziwie dialektycznego marksizmu w XX wieku, o którym tutaj mówimy, nie jest związany ani historycznie, ani teoretycznie z publikacją tzw. tekstów młodomarksowskich, jak również z całą problematyką sporów wokół młodego Marksa, marksistowskiej antropologii filozoficznej, filozofii człowieka, humanizmu itp. Tradycja, którą orientacyjnie wskazują wymienione powyżej nazwiska, ukonstytuowała się w całości przed pojawieniem się tych tekstów lub poza zasięgiem ich oddziaływania. Nietrudno też zauważyć, że cała antropologiczna problematyka

młodomarksowska stanowi z punktu widzenia teorii wyraźny regres w stosunku do tamtej dialektycznej tradycji; najogólniej mówiąc, jest to regresja z epistemologicznego na epistemiczny poziom filozofowania.) Marksizm musiał jedynie przełamać długotrwały stan zapomnienia własnych źródeł, odrzucić naturalistyczną automistyfikację, tę fałszywą świadomość siebie samego, jaką przybrał w orbicie kultury XIX-wiecznej, i na powrót odnaleźć pierwotną intencję rewolucyjno-krytycznej dialektyki Marksa.

11. Natomiast tradycja hermeneutyczna wytwarzała współczesny kształt swego pola teorii dłuższą i bardziej zawiłą drogą. Zasadniczy kierunek jej XX-wiecznego rozwoju był w decydującym stopniu określany przez nader wielorakie impulsy zewnętrzne, płynące zresztą nie tylko od rozmaitych stanowisk w łonie szeroko rozumianej filozofii, lecz także ze strony nauk szczegółowych (psychologia, historia, lingwistyka, etnologia, literaturoznawstwo itp.). Tutaj wskażmy tylko najważniejsze z tych inspiracji i spróbujmy prześledzić, jak przekształcały one podstawową konfigurację problemu hermeneutycznego aż po jego postać aktualną.

Miał tu więc swój istotny udział, po pierwsze, Freud i freudyzm. Psychoanaliza nie tylko wzbogaciła tradycyjną hermeneutykę o nowe techniki rozumiejącej interpretacji, odkrywając i praktycznie badając całe nowe obszary rzeczywistości znaczącej, i nie tylko pomogła dokładniej zgłębić naturę samego symbolu i relacji symbolicznej. Psychoanaliza także dostrzegła, bodaj po raz pierwszy w takiej ostrości, potrzebę nowej o n t o l o g i i problemu hermeneutycznego. To właśnie u Freuda i jego uczniów *logos* czystych znaczeń ostatecznie utracił swą immanencję; właśnie tu problem sensu został wyrwany ze spokojnego kręgu samoprzejrzystych aktów świadomości. „Czytać sens" — to dla analizy zawsze znaczy przedzierać się poza ten krąg właśnie, a więc rozbijać zamkniętą noosferę treści świadomych i odsłaniać jej „tamtą stronę"; ujawniać N i e ś w i a d o m e — prerefleksyjną, prawdziwie bytową podstawę wszelkiej świadomości, obszar bezwzględnej alogiczności i kontyngencji, nieprzekraczalną granicę wszelkiego dyskursu, ontologiczny bastion nieprzejrzystości absolutnej. Freud wskazał więc hermeneutyce nową drogę: ku ź r ó d ł o m znaczeń, ku rozumieniu rozumienia. Oscylując wciąż

między obydwoma krańcami ludzkiego dyskursu — znaczącą jawnością słowa i milczeniem Bytu — refleksja psychoanalityczna zarysowała pierwszy kształt nowej przestrzeni myślenia, w której problem hermeneutyczny występuje już jako pytanie o „archeologię sensu": o pierwotny poziom presemantycznych przesłanek wszelkiego znaczenia, o źródłowość tej prawdy, która jest wcześniejsza od wszelkiej świadomości i którą świadomość sama zawsze już oznacza, a więc zarazem zakrywa. Psychoanaliza była bardziej nieustannym poszukiwaniem tej prawdy niż jej rzeczywistym odkryciem. Poszukiwała jej naprzód w popędowej sferze czysto biologicznych instynktów *id*; potem — u Junga i w późnej filozofii kultury Freuda — w archetypicznych strukturach wyobraźni i pamięci zbiorowej. Fromm i kulturaliści wyraźniej przesunęli te pytania w stronę pierwotnych form uspołecznienia, interpretując symbolikę rzeczywistości znaczącej jako „zapomniany język" autentycznych stosunków i interakcji międzyludzkich. Ale dopiero w szkole frankfurckiej — u Adorna, Habermasa, po części także Marcusego — echa tradycji psychoanalitycznej odżyły na nowo z całym dawnym radykalizmem Freuda, tym razem jednak skierowanym już wprost ku historycznym (a to znaczy: społecznym, ekonomicznym i politycznym) przesłankom sensu i non-sensu. Interpretacja stała się tu znów przede wszystkim k r y t y k ą; odkryto słowo i znaczenie jako instrument, a zarazem przedmiot walki rzeczywistych sił społecznych. Hermeneutykę prawdy uzupełniła znów, jak u Freuda, hermeneutyka fałszu i przemocy. Problem rozumienia utożsamił się z problemem niemożliwości porozumienia — z tym dramatycznym odkryciem, że środki międzyludzkiej komunikacji są we współczesnym świecie także (a może przede wszystkim) narzędziami społecznej i klasowej represji.

12. Po drugie, materiału do nowych przemyśleń dostarczyły tradycji hermeneutycznej również współczesne badania nad językiem i komunikacją. Szczególną wagę miał tu zwłaszcza wywodzący się od de Saussure'a i Koła Praskiego nurt lingwistyki strukturalnej. Jak wiadomo, w kręgu tej inspiracji zrodziły się w ostatnim dwudziestoleciu nader interesujące propozycje teoretyczne, które dość daleko wykraczają poza wąsko rozumiane językoznawstwo, poszukując podstaw ogólnej, filozoficznej teorii znaku i znaczenia.

Mam tu na myśli przede wszystkim ten kierunek dociekań, którego zapewne najwybitniejszymi dziś przedstawicielami są Roland Barthes i Umberto Eco, a który sam siebie lubi określać jako semiologię — w odróżnieniu od anglosaskiej, z ducha neopozytywizmu poczętej semiotyki. Ta ostatnia, o ile interesuje się zwłaszcza formalno-logiczną problematyką znaczenia i za swój ulubiony obszar badań ma logiczną semantykę rozmaitych języków, może być uznana za bezpośrednio epistemiczną postać teorii znaku. Znak, znaczenie, język są tu czymś danym, pewną wyodrębnioną już faktycznością, którą trzeba tylko poddać opisowi i formalnej analizie.

Natomiast nurt semiologiczny umieszcza całą tę problematykę w innym polu teorii. Próbuje się tu mianowicie stworzyć epistemologię znaku. Znaczenie pojmowane jest przede wszystkim jako konstytutywna forma dyskursu i komunikacji, a więc jako źródłowy sposób istnienia wszelkiej rzeczywistości kulturowej. W tej perspektywie problematyka bezpośrednio semantyczna traci swą autonomię i sama staje się poniekąd znakiem szerszej całości, w którą zawsze jest uwikłana, członem relacji, która zawsze poza nią samą wykracza. Także tu problemem nie jest więc już znaczenie samo, lecz znaczenie znaczenia. Semiologia szuka całościowych struktur, w obrębie których sytuują się wszelkie sensy; jest refleksją nad strukturalnymi warunkami możliwej sensowności. I warunki te odnajduje jako tożsame z samą formą pierwotnej relacji uspołecznienia.

Po raz pierwszy zostaje tu ujawniona czysto społeczna natura języka i komunikacji. Socjologia znaku nie jest już czymś ubocznym względem jego formalnej semantyki, czymś z zewnątrz do niej dodanym, lecz właśnie się z nią pokrywa. Znaczenie nie istnieje poza owym na wskroś społecznym, subiektywno-obiektywnym stosunkiem znaczącego i znaczonego, tak samo jak wszelkie sensy indywidualnego mówienia — *parole* — są tylko formami realizacji społecznych reguł języka — *langue*. Ani jeden, ani drugi człon nie daje się prawomocnie wyodrębnić jako samoistny przedmiot teoretyczny. Analiza semiologiczna znajduje zawsze obydwa naraz, w jedności ich wspólnej struktury i zarazem w biegunowej opozycji: jest teorią całości, która konstytuuje się w takim właśnie przeci-

wieństwie. Całość tę można nazwać kulturą równie dobrze jak uspołecznieniem. Ale nie jest to już, jak w humanistyce z kręgu Diltheya, kultura definiowana przez opozycję wobec natury; nie idzie tu zgoła o ten czysto historyczny świat p o d m i o t o w y c h sensów i wartości, który oddziela się, jako swego rodzaju reszta, od obiektywnie danego świata Przyrody i jej zewnętrznej przedmiotowości. Nowa realność teoretyczna, którą semiologia ujawnia i bada, to raczej pierwotny obszar h i s t o r y c z n o ś c i z n a c z ą c e j, w którym dopiero tworzą się — zawsze już w jego granicach — same te odróżnienia przedmiotu i podmiotu, zewnętrzności i wewnętrzności, historii i przyrody. Problematyka znaczenia i komunikacji nie traci tu więc swej historyczno-społecznej perspektywy, która tak blisko spokrewnia semiologię z hermeneutyką. A równocześnie uniwersalizmem swych roszczeń, zdumiewającą płodnością konkretnych zastosowań w najrozmaitszych dziedzinach teorii kultury, a nade wszystko wypracowanym przez siebie epistemologicznym poziomem refleksji semiologia znacznie poszerza i wzbogaca utarte horyzonty myślowe tradycji hermeneutycznej. Nie ulega wątpliwości, że współczesna hermeneutyka Ricoeura czy Gadamera jest w wielu swych istotnych wątkach dłużniczką semiologii i strukturalizmu. Należy zresztą spodziewać się, że ostatnie słowo w tym dialogu wcale jeszcze nie padło.

13. Jakkolwiek doniosłe byłyby dla współczesnej hermeneutyki te inspiracje ze strony psychoanalizy i semiologii, to jednak decydujący udział w przekształceniu tradycyjnego pola teorii, w jakim jeszcze u Diltheya funkcjonowała cała problematyka rozumienia, miał niewątpliwie Husserl i nurt fenomenologiczny. Chyba właśnie to najbardziej określa całą filozoficzną odrębność hermeneutyki XX wieku; jest ona, wedle nader trafnego wyrażenia Ricoeura, „hermeneutycznym szczepem na drzewie fenomenologii". Trzeba zresztą powiedzieć, że nie był to szczep nienaturalny; wszak fenomenologia od początku umieszczała problem sensu i rozumienia w samym centrum uwagi swego filozoficznego dyskursu. Ale też od początku sytuowała go w nowej perspektywie teoretycznej. To właśnie Husserl swą krytyką psychologizmu i po diltheyowsku rozumianego historyzmu nieodwołalnie wyprowadził problematykę hermeneutyczną poza granice epistemicznego pola teorii.

To u Husserla problematyka ta po raz pierwszy została włączona w horyzont refleksji transcendentalnej — a więc odtwarzającej ów pierwotny, preepistemiczny poziom rozumiejącego doświadczenia, w którym wszelkie wtórne, faktyczne formy naszej przedmiotowo-podmiotowej *episteme* mają dopiero swe źródło i swój teoretyczny fundament. Dopiero tutaj hermeneutyka ostatecznie przestała być logiką czy też metodologią pewnego określonego typu wiedzy — nauk humanistycznych, broniących swej autonomii wobec przyrodoznawstwa; dopiero tu porzuciła swą antynaturalistyczną, ale właśnie dlatego przez naturalizm narzuconą samowiedzę. W nowym, epistemologicznym obszarze teorii, odsłoniętym przez redukcję transscendentalną, hermeneutyka staje się po prostu tożsama z filozofią *tout court* — z rozumiejącym opisem pierwotnych źródeł i koniecznych struktur wszelkiej wiedzy i wszelkiej „wiedzianej" przedmiotowości. To pierwotne rozumienie poprzedza więc, problematyzuje i usensownia nie tylko świadomość potoczną, ale także samą n a u k ę — mianowicie naukę w ogóle, zarówno humanistyczną, jak przyrodniczą, naukę jako pewien całościowy typ *episteme*, jako określony rodzaj nastawienia poznawczego, ściśle sprzężony z odpowiadającą mu strukturą przedmiotowości. Wszelka wiedza naukowa zostaje objęta fenomenologiczną *epoché* na równi z postawą naturalną; i pole działania hermeneutyki zaczyna się dopiero za tym nawiasem. Pytanie o sens leży więc u Husserla na zewnątrz całej opozycji naturalizmu i antynaturalizmu, przyrodoznawstwa i humanistyki, eksplikacji i rozumienia. Jest raczej pytaniem o samą tę opozycję jako całość — o strukturalne, konieczne warunki wewnętrznej organizacji całego epistemicznego poziomu wiedzy. Na tym właśnie polega Husserlowskie przedsięwzięcie filozoficznego „ufundowania" nauki, zbadania jej podstaw. Jest to przedsięwzięcie *par excellence* hermeneutyczne.

14. Ale fenomenologia nie tylko nadała hermeneutyce ten nowy status p o z n a w c z y, określając jej transcendentalną pozycję względem nauki i świadomości potocznej. Stało się tu jeszcze coś ważniejszego. Husserl mianowicie dostrzegł i wskazał także pierwszorzędną funkcję o n t o l o g i c z n ą hermeneutyki. To przede wszystkim on uświadomił współczesnemu myśleniu tę prawdę, którą dziś każda rzetelna filozofia musi uznać: iż wszelkie pytanie

o byt jest pytaniem o rozumienie bytu. Jest to więc perspektywa, w której problem przedmiotowości nie daje się w ogóle sformułować poza odniesieniem do transcendentalnych aktów świadomości, wyposażających wszelki przedmiot w jego właściwy sens przedmiotowy; i w której, z drugiej strony, świadomość sama zawsze jest świadomością czegoś — a więc także występuje tylko w tym strukturalnym uwikłaniu w relację z jakimś rozumianym przedmiotem. Pytania o sens i rozumienie pojawiają się więc u samych podstaw fenomenologicznej refleksji nad bytem i świadomością: to właśnie hermeneutyka jest u Husserla ośrodkowym punktem zarówno całej problematyki „konstytucji", jak i teorii „intencjonalności". To dzięki perspektywie hermeneutycznej ulega tu tak radykalnej zmianie sens obu najważniejszych pojęć klasycznej metafizyki: Bytu i Świadomości. Ale zarazem oznacza to zasadniczą zmianę statusu samej tej perspektywy, jej miejsca w całokształcie problematyki filozoficznej. Jeżeli Byt jest zawsze bytem rozumianym, tj. odniesionym do przeżywającej go subiektywności, a z drugiej strony Świadomość jest zawsze rozumieniem jakiegoś bytu, ruchem intencji skierowanej ku czemuś innemu niż ona sama — to hermeneutyka staje się ontologią fundamentalną. Całą tradycyjną, ontyczną opozycję Bytu i Świadomości, opozycję równie typową dla dawnej metafizyki, jak dla nowszej antymetafizyki pozytywistów i naturalistów, znosi tu i zastępuje hermeneutyczne pojęcie Sensu, które właśnie z tej racji staje się pojęciem prawdziwie ontologicznym.

15. Cała ontologia fenomenologiczna jest więc ontologią sensu. Właśnie dlatego filozoficzne przedsięwzięcie Husserla okazało się tak doniosłe dla współczesnej hermeneutyki. Wprawdzie dopiero Heidegger uchodzi za tego filozofa, któremu w dokonaniu „hermeneutycznego szczepu na drzewie fenomenologii" należy przypisywać udział decydujący. I niewątpliwie jest to prawda. W klasycznych tekstach Husserlowskich można mówić co najwyżej o obecności tej problematyki na bezpośrednio operacyjnym poziomie „pracy myślenia", natomiast jeszcze nie o pełnym jej teoretycznym, refleksyjnym ujęciu. U Husserla mamy do czynienia raczej z hermeneutyką w działaniu niż z filozofią hermeneutyczną. Nigdzie też w pismach

klasycznych tak zwanego dziś Husserla wczesnego nie pojawia się *explicite* owa centralna dla całej hermeneutyki z kręgu heideggerowskiego kategoria historyczności *(Geschichtlichkeit)*, w której nowa ontologia sensu po raz pierwszy otrzymuje przejrzystą i adekwatną formułę pojęciową. Jednakże wszędzie tu myśl Husserla była nie tylko absolutnym punktem wyjścia, ale i niewyczerpanym źródłem prawdziwie twórczej inspiracji. Była to nade wszystko inspiracja bezpośrednio praktyczna: jak wiadomo, Husserl był mistrzem filozoficznego dyskursu. Znakomite analizy fenomenologiczne rozmaitych kwestii szczegółowych, tak gęsto rozsiane po jego dziełach, mogą do dziś służyć jako niezrównany przykład samej techniki rozumiejącego opisu, jako wzorcowa praktyka hermeneutycznej refleksji i autorefleksji. Wystarczy przypomnieć choćby Husserlowskie badania z zakresu fenomenologicznej psychologii lub wykłady o wewnętrznej świadomości czasu. Podstawowe narzędzia i procedury myślowe hermeneutyki fenomenologicznej są tu nie tylko nieomylnie stosowane, ale także poddane daleko posuniętej obróbce teoretycznej. Co się zaś tyczy kategorii historyczności i związanych z nią prób świadomego opracowania podstaw pojęciowych nowej ontologii hermeneutycznej, to trzeba przypomnieć, że zarówno takie próby, jak i sama ta kategoria pojawiają się przynajmniej u Husserla późnego — w tekstach z lat 30-tych skupiających się wokół problematyki *Kryzysu nauk europejskich*. Właśnie do historyczności jako naczelnej kategorii ontologicznej odsyła owa jawnie zarysowująca się w tych tekstach perspektywa fenomenologii jako transcendentalnej filozofii kultury. Zakorzeniając wszelki sens i wszelkie rozumienie w pierwotnej, prerefleksyjnej warstwie *Lebenswelt* — a więc w tym historycznym i społecznym obszarze operacji i słowa, języka i pracy, potrzeb i znaczeń, gdzie obiektywność jest zawsze już przeżytym przez świadome podmioty światem, a świadomość podmiotów jest dana w *cogito* zawsze już ucieleśnionym przedmiotowo — późny Husserl niewątpliwie sam odnalazł tę *implicite* zawartą już w jego wcześniejszej twórczości nową perspektywę filozoficzną, której wydobycie na jaw niesłusznie przypisuje się tylko jego uczniom.

16. Swą dojrzałą i najbardziej klasyczną postać otrzymała hermeneutyka współczesna oczywiście w myśli Hei-

deggera. To właśnie autor *Bycia i czasu* do końca odsłonił nowy rodzaj obecności problemu hermeneutycznego w tej nowej przestrzeni myślowej, jaką utworzyła filozofia fenomenologiczna. Można powiedzieć — znów za Ricoeurem — że u Heideggera problematyka hermeneutyczna jawnie już i bezpośrednio przechodzi w ontologiczną i odwrotnie. Rozumienie zostaje ujęte jako nieprzekraczalny horyzont bycia *(Sein)*, a zarazem jako fundamentalny sposób istnienia ludzkiej przy-tomności *(Dasein)*. Z drugiej strony bycie okazuje się ostatecznie tożsame z ruchem znaczącego wy-jawiania się Prawdy, z wy-istoczeniem *(Anwesen)* źródłowego Sensu. W tej nowej ontologii historyczności — czy też, jak się czasem tłumaczy Heideggerowską *Geschichtlichkeit* — „dziejowości" — słowo, czyli *logos* i *hermeneia*, nie jest już tylko znakiem, obojętnym medium, neutralnym narzędziem kontaktu z jakąś pozasłowną realnością bytu. Jest raczej samo fundamentalną strukturą bytową: miejscem, w którym bezpośrednio urzeczywistnia się jawność bycia, i zarazem jedyną formą, w jakiej dzieje się to urzeczywistnienie. Dziejowość bycia ma więc s ł o w o za swego nosiciela; wymiarem słowa jest hermeneutyczny c z a s mówiącej i mówionej subiektywności, a ten z kolei określa jej podstawową charakterystykę ontologiczną: s k o ń c z o n o ś ć. Wokół tych trzech głównych wątków tematyzuje się Heideggerowska filozofia historyczności. Jest więc, po pierwsze, filozofią języka: język, uchwycony w swej bytotwórczej źródłowości, ostatecznie traci tu pozorną transparencję czysto umownego medium; by tak rzec, zostaje mu odebrana jego ontologiczna niewinność. Dla filozofa, który wszak mówi językiem, sam język staje się problemem, stąd znane osobliwości tego dyskursu, który — m ó w i ą c — chce dotrzeć do źródeł i granic mówienia. Właśnie dlatego Heidegger tak wytrwale drąży słowa w głąb, jakby walczył z ich oporem i usiłował dotrzeć do utajonego w nich pokładu Sensów Pierwotnych. Historyczność znaczeń jest sztuką czytania źródło-słowu, kunsztem od-krywania prawdy, jawiącej się w językowym archetypie. Ale właśnie dlatego filozofia taka jest, po drugie, aktywnym u-dzielaniem się w tych dziejach, ich współtworzeniem, r o z m o w ą z nim — czyli słowem w czasie i poprzez czas. Czasowość jest tu samym sposobem istnienia znaczeń, a zarazem nieprzekraczalną

formą ich rozumienia. Heidegger, może wyraźniej od innych filozofów, dostrzegał całe bogactwo odmian tego hermeneutycznego czasu, w którym zanurzona jest wszelka historyczność znacząca: czas dialogu i czas wyobraźni, czas pamięci i zapomnienia, uprzedmiotowiony czas naukowej kwantyfikacji świata, wieczny czas mitu i poezji oraz ulotną temporalność marzenia. Wszystko to są jednak odmiany jednego czasu — tego, który wyznacza bycie-w-świecie, ów fundamentalny sposób istnienia subiektywności uhistorycznionej, której jedynym absolutnym określeniem bytowym jest jej nie-absolutność właśnie. Toteż filozofia ta jest, po trzecie, filozofią ontologicznej s k o ń c z o n o ś c i wszelkiego bytu historycznego, czyli całej podmiotowo-przedmiotowej modalności bycia-w-świecie. Hermeneutyka, stając się ontologią, ujawnia zarazem nieprzekraczalne granice wszelkiego rozumienia. Odkrywa, że Sens wydany jest zawsze na łaskę gołej faktyczności zdarzeń; że rozumność dziejów tworzy się tylko poprzez ich kontyngencję i bezzasadność; że jawność bycia jest tylko wąskim prześwitem słowa i zrozumienia, rozjaśniającym gęsty cień milczącej nie-przejrzystości.

17. Wpływu Heideggera na kształt współczesnej filozofii hermeneutycznej niepodobna przecenić. Żywe ślady jego myśli dają się odnaleźć u obu najwybitniejszych dziś przedstawicieli tej tradycji: Ricoeura i Gadamera. Obaj — choć każdy na swój sposób — niewątpliwie kontynuują tę naczelną perspektywę filozoficzną Heideggera, w której hermeneutyka jest fundamentalną ontologią historyczności. Obaj też rozbudowują tę nową ontologię hermeneutyczną wokół tych samych tematów ośrodkowych: słowa, czasu i skończoności jako trzech naczelnych określeń bytowych wszelkiego dyskursu i wszelkiego historycznego istnienia. Wprawdzie ich droga jest — by jeszcze raz przywołać słowa Ricoeura — „drogą dłuższą": do ontologicznych sensów hermeneutyki chcą oni dojść nie wprost, jak Heidegger, który znajdował je bezpośrednio w immanencji samego tylko filozoficznego dyskursu, lecz okrężnie i jakby etapami, poprzez szczegółowe, empiryczne niemal doświadczenie całej złożoności i pełni znaczącego konkretu. Refleksja hermeneutyczna jest tu ostrożniejsza w kreśleniu wielkich projektów myślowych, ale za to dostrzega więcej różnorodnych ukształtowań swej problematyki i cierpli-

wiej zatrzymuje się przy każdym z nich. Zarówno Ricoeur, jak Gadamer znają wiele poziomów rzeczywistości znaczącej i równie wiele typów rozumiejącego doświadczenia. Krąg problemowy hermeneutyki znów rozpościera się tu bardzo szeroko: od szczegółowych zagadnień praktyczno-metodycznych kunsztu interpretacji, poprzez teorię znaku i symbolu, problematykę kulturowej ekspresji i komunikacji, filozofię języka, analizę ludzkich interakcji w społeczeństwie i kulturze, opis i teorię obszaru wartości etycznych, estetycznych, religijnych, aż po ogólną filozofię i epistemologię historyczności ludzkiego bytu.

18. Jako badanie świadomości i jej znaczących aktów (percepcji, uczuć, wyobrażeń, symbolicznych tworów świadomości zbiorowej) hermeneutyka wkracza bezpośrednio na teren doświadczenia psychologicznego i socjopsychologicznego; tutaj jest przede wszystkim opisową analityką świadomych przeżyć podmiotu oraz form ich intencjonalnego wyrazu w międzypodmiotowym świecie komunikacji kulturowej. Wydaje się, że ten właśnie kierunek zainteresowań przeważa u Ricoeura. Autor *Skończoności i winy* zwraca szczególną uwagę na e k s p r e s y j n e funkcje form znaczących. Sensy interesują go nade wszystko jako symboliczne artykulacje pewnych ukrytych za nimi (ale i tylko dzięki nim jawnych) postaw, dążeń i wartości, które hermeneutyka tłumaczy i poprzez które czyta (zarazem go współ-pisząc) ów zawsze już rozpoczęty i zarazem zawsze nie zakończony Tekst, na równi zaszyfrowany w słowie, obrazie i pojęciu, w micie i w obrządku, w społecznym autorytecie tradycji i w moralnej pewności jednostkowego sumienia, w publicznej prawdzie nauki i w intymności religijnego przeżycia.

Od tej interpretacyjnej hermeneutyki ekspresji można odróżnić bardziej teoretyczną hermeneutykę struktury, chyba wyraźniej obecną u Gadamera. Tutaj obiektem namysłu jest przede wszystkim sama substancja zjawisk znaczących, forma i organizacja przysługującej im przedmiotowości, a w centrum uwagi znajduje się j ę z y k — jako źródło i zarazem bezwzględny miernik wszelkiego sensu. Refleksja hermeneutyczna jest tu raczej teorią słowa i znaczenia niż bezpośrednią „lekturą" oznaczanych treści; częściej niż z psychologią czy semantyką wchodzi w styczność z lingwistyką, semiologią i teorią komunika-

cji. Bada raczej rozmaite języki, jako całościowe systemy znaków, niż poszczególne wypowiedzi. Chętniej też podejmuje ogólniejsze problemy teoretyczne metodologii i epistemologii samego poznania hermeneutycznego.

Jednakże całe to odróżnienie jest oczywiście tylko orientacyjne. Obaj ci autorzy uprawiają refleksję programowo otwartą i w swych dociekaniach wciąż wychodzą sobie naprzeciw, odnajdując podobne pytania i zbieżne kierunki odpowiedzi. I zbieżność ta jest zrozumiała, jako że obaj poruszają się na tym samym zasadniczym obszarze rzeczywistości teoretycznej i operują tu wspólną perspektywą myślową. U obu mianowicie problematyka sensu i rozumienia sytuuje się w nowym, epistemologicznym polu teorii, w którym hermeneutyka zyskuje uniwersalną rangę filozofii historyczności. Heidegger wstępnie przebiegł swą refleksją cały obszar tego nowego teoretycznego pola. Ale tym, kto je dla tej tradycji jako pierwszy wytyczył, był Husserl. Współczesna hermeneutyka jest więc w całości formacją posthusserlowską; nie tylko dłuższą drogą zmierza ku fenomenologicznej ontologii sensu, ale także ma właśnie tę ontologię za swą najważniejszą przesłankę filozoficzną; przesłankę, którą wprawdzie coraz pełniej rozwija i konkretyzuje, ale zawsze po to, by w końcu od drugiej strony wciąż do niej powracać.

19. Fakt ten wyjaśnia także inną zbieżność — tę, która wyraźnie zachodzi między hermeneutycznym nurtem współczesnej myśli postfenomenologicznej a jej odmianą egzystencjalną. Na koniec poświęćmy więc kilka słów także tej ostatniej. Mam tu na myśli przede wszystkim filozofię Sartre'a i Merleau-Ponty'ego. Sądzę, że mówiąc o tych autorach najwyższy czas odrzucić wreszcie mylną, a nagminnie dotąd używaną etykietę egzystencjalizmu i czytać ich dzieła zgodnie z ich tytułami i treścią: jako teksty z zakresu f e n o m e n o l o g i i, a konkretnie ontologii, psychologii i epistemologii f e n o m e n o l o g i c z n e j. *Byt i nicość*, *Fenomenologia postrzegania*, *Struktura zachowania*, a nawet *Krytyka rozumu dialektycznego* są przede wszystkim dziełami kontynuującymi autentyczną problematykę Husserlowską i tylko na jej gruncie dają się w ogóle zrozumieć. Stąd właśnie, a nie z problematyki egzystencjalnej, pochodzi ich istotna zbieżność z myślą Heideggera. Ale stąd też zgoła nie zaskakuje nader bliskie są-

siedztwo obecnej w nich perspektywy poznawczej z głównymi wątkami nurtu hermeneutycznego. I w istocie, jeżeli na twórczość obu tych filozofów spojrzeć w taki sposób — jako na równoległy do Heideggera i jego uczniów nurt fenomenologii, kontynuujący zwłaszcza późnohusserlowską problematykę badań nad ontologicznymi podstawami historyczności — to okaże się, że jest w tej twórczości bardzo mało egzystencjalizmu, a za to dużo hermeneutyki, z której brak tu właściwie tylko samej nazwy.

Pod względem teoretycznej struktury myślenia (choć może nie zawsze pod względem retoryki i terminologii) Sartre i Merleau-Ponty są w gruncie rzeczy bardzo bliscy orientacji Ricoeura i Gadamera. I nie tylko na poziomie metody — tj. w tym sensie, że w ich dziełach można na każdym kroku spotkać typowo hermeneutyczne techniki i procedury. (Choćby analiza wyobraźni lub fenomenologia „złej wiary" u Sartre'a czy też badanie postrzeżeń prerefleksyjnych lub studium ekspresji cielesnej u Merleau-Ponty'ego; są to niewątpliwie przykłady rozumiejącego opisu w najlepszym wydaniu.) Są oni bliscy tej orientacji również na poziomie teorii. Także u nich ontologia przechodzi bezpośrednio w hermeneutykę, także u nich refleksja filozoficzna jest nade wszystko teorią sensotwórczej historyczności. Zachowując wyjściową fenomenologiczną perspektywę rozumienia jako fundamentalnego sposobu bycia wszelkiej egzystencji historycznej, Sartre i Merleau-Ponty starają się opisać to bycie w jego całościowej strukturze, a to znaczy również w jego modalnościach szczegółowych i konkretnych mediacjach. Znacząca i znaczeniotwórcza historyczność podmiotu przeżywającego świat przedmiotowości chwytana jest tu na pierwotnym, ontologicznym poziomie intersubiektywności — tam gdzie *cogito* nie daje się oddzielić od swej artykulacji cielesnej i materialnej, gdzie *logos* wszelkich znaczeń dopiero rodzi się z przedsłownej, „antepredykatywnej" *praxis*, gdzie świadomość podmiotów uwikłana jest u samych swych podstaw w struktury i mechanizmy ich społecznej interakcji.

20. Oczywiście można się spierać o to, jak dalece myśl Sartre'a i Merleau-Ponty'ego daje się w całości zaliczyć po prostu do nurtu hermeneutycznego współczesnej filozofii. Tutaj szło nam tylko o odnotowanie zasadniczej zbieżności

tych dwu orientacji — zbieżności, która ma swe źródło niewątpliwie we wspólnym rodowodzie Husserlowskim i w wywodzących się od Husserla poszukiwaniach nowej ontologii historyczności. Ponadto takie włączenie Sartre'a i Merleau-Ponty'ego — właśnie jako kontynuatorów nurtu fenomenologicznej ontologii — w panoramę współczesnej filozofii hermeneutycznej jest szczególnie instruktywne ze względu na naczelne interesujące nas tu pytanie — mianowicie pytanie o stosunek tradycji hermeneutycznej i marksizmu, o perspektywę teoretycznej konfrontacji między nimi. Albowiem właśnie u tych dwóch filozofów bardziej chyba niż gdziekolwiek indziej zarysowała się i możliwość, i potrzeba takiej konfrontacji, a nadto bodaj pojawiły się pierwsze przesłanki jej pozytywnego urzeczywistnienia. Rzecz w tym, że Sartre i Merleau-Ponty (oczywiście pomijamy tu wszystkie — niebagatelne przecież — różnice między nimi dwoma) podjęli najdalej jak dotąd idącą próbę takiego sformułowania problemu hermeneutycznego, aby — nie tracąc nic z filozoficznego uniwersalizmu perspektywy Husserlowskiej — problem ten znalazł się w bezpośrednim już sąsiedztwie teoretycznym problematyki tradycyjnie marksistowskiej. To właśnie u nich „historyczność" Husserla, Heideggera i postheideggerowskiej hermeneutyki najsilniej wyposażona zostaje w typowo Marksowski wymiar materialnej konkretności, określany przez te z pozoru tak mało hermeneutyczne modalności istnienia jak potrzeby, praca, walka. To u nich problem sensu staje się problemem sensotwórczej praktyki historycznego podmioto-przedmiotu, artykułującej znaczenia w opornym tworzywie non-sensu: dowolności aktów i kontyngencji zdarzeń, przemocy gołej lub przystrojonej w szatę ideologicznych mistyfikacji. To u nich wreszcie słowo i wszelka ekspresja znacząca pojęte są jako ontologiczne modalności bytu uspołecznionego, a hermeneutyka staje się już *explicite* dialektyką całości tego bytu i wszystkich jego subiektywno-obiektywnych mediacji.

21. Fenomenologia historyczności w wydaniu Merleau-Ponty'ego i Sartre'a jest więc już jakąś konkretną propozycją „przekładu" problematyki hermeneutycznej na język filozoficzny marksizmu. Co oczywiście nie znaczy, że jest to przekład całkowicie zadowalający ani że propozycja ta

jest jedyną z możliwych. Wolno jednak sądzić, że tendencja, która ujawniła się w tej próbie, będzie w rzeczywistości teoretycznej współczesnego filozofowania zaznaczać się coraz wyraźniej. Dzisiejsza hermeneutyka coraz lepiej uświadamia sobie tę potrzebę konfrontacji z marksizmem i coraz częściej wychodzi mu naprzeciw. Być może jest tak, że sama wewnętrzna logika problemu hermeneutycznego — zwłaszcza gdy usytuować go w posthusserlowskim, a więc epistemologicznym polu teorii — prowadzi nieuchronnie do tak czy inaczej dokonującego się spotkania z marksistowską dialektyką, tą drugą wielką epistemologią współczesności. (Spotkania — to oczywiście nie znaczy tożsamości ani nawet zgody. Kurs w stronę marksizmu może być, zwłaszcza początkowo, kursem przeciw marksizmowi — i u wielu dziś przedstawicieli hermeneutyki często jest właśnie taki. Ale jest to coraz wyraźniej opozycja sporu, gdzie sprzeciw wyrasta ze wstępnego porozumienia, z akceptacji przynajmniej wspólnej problematyki i przekładalności wzajemnej języków — gdzie więc negacja wyraża już aktualną zależność partnerstwa, a także zapowiada coraz pełniejsze zrozumienie wzajemne w przyszłym, bardziej rozwiniętym dyskursie.)

22. Tę wewnętrzną potrzebę dialogu z marksizmem widać zresztą wcale nie tylko u Merleau-Ponty'ego, Sartre'a oraz grupy młodszych filozofów z ich kręgu, wyraźnie stanowiących swego rodzaju ogniwo pośrednie między tamtymi dwoma a nurtem postheideggerowskiej hermeneutyki (np. François Châtelet czy Kostas Axelos). Można ją także dostrzec u myślicieli zaliczanych wprost i bardziej niż tamci bezspornie do nurtu hermeneutycznego. Tak więc widać ją wyraźnie u hermeneutyków z orientacji postfreudowskiej (Fromm i Marcuse, jeszcze bardziej szkoła frankfurcka z Adornem i Horkheimerem, a ostatnio zwłaszcza z Habermasem i Aplem), gdzie można prześledzić znamienny proces stopniowego zacierania granic między psychoanalityczną interpretacją a Marksowską krytyką ideologicznych zafałszowań świadomości oraz przenoszenia całego problemu komunikacji na płaszczyznę „krytycznej teorii społeczeństwa" (Habermas). Niewątpliwie widać ją także u filozofów sensu spod znaku strukturalizmu i semiologii, którzy — jak Barthes czy Eco — łączą formalną analizę znaków i ich różnych systemów

z historyczno-ideologiczną analizą społecznych i politycznych funkcji tego znaczenia. (Tym właśnie jest owa demitologizująca „działalność strukturalistyczna" Barthes'a, która zwłaszcza w praktycznym zastosowaniu do analizy konkretnych mitów współczesnego społeczeństwa burżuazyjnego tak żywo przypomina Marksowską krytykę „fetyszyzmu towarowego" lub „niemieckiej ideologii".)

Wreszcie widać tę gotowość do spotkania z marksizmem także u najwybitniejszych luminarzy współczesnej hermeneutyki. Ricoeur w swych poszukiwaniach coraz częściej zwraca się ku obszarowi społeczno-historycznej *praxis*, ku owej *par excellence* dialektycznej relacji, jaką jest stosunek języka i pracy, ku hermeneutyce społecznych interakcji — w tym także wytwórczych, technologicznych, politycznych. Gadamer pośród licznych „wymiarów świadomości historycznej" zna także ten, który określany jest przez historiotwórcze działania wielkich grup ludzkich: k l a s oraz przez grupę konfliktów i interesów klasowych, a jego logika poznania historycznego w niejednym korzysta z dialektyki Marksa, Lenina, Lukácsa, Gramsciego.

Oczywiście u żadnego z nich nie oznacza to pełnej zgody na perspektywę marksistowską, choćby tylko w obrębie historyczności wielkich struktur życia społecznego i kultury. Tradycja hermeneutyczna także tu (i chyba najbardziej właśnie u Ricoeura oraz Gadamera) dochowuje wierności swemu teologicznemu rodowodowi i swym źródłowym intencjom etyczno-religijnym. Zawsze więc pozostaje pewne *residuum* „spraw ostatecznych", gdzie hermeneutyka przestaje m ó w i ć i już jedynie wsłuchuje się w sobie tylko znane Słowo. Marksizm nie zna brzmienia tego wewnętrznego Głosu religijnej transcendencji, ale też nikomu nie odmawia prawa do jego słyszenia i słuchania. Natomiast w tym, co wypowiedzieć można, co jest słyszalne i przekazywalne w publicznej jawności dyskursu, głosy hermeneutyki i marksizmu, dotąd zbyt długo „mówiące" obok siebie, mogą i powinny stać się prawdziwą rozmową. (*Nb.* nawet problematyka teologiczna uległa dziś — i to bezpośrednio w polu myślowym hermeneutyki właśnie — przekształceniom tak radykalnym i daleko idącym, że właściwie coraz trudniej już mówić o opozycji między teologią a myśleniem racjonalnym, filozofią. Rozmaite współczesne próby — teologia dialektyczna, teologia śmierci

Boga — starają się usytuować tę problematykę całkowicie w obszarze racjonalnego dyskursu teorii. Czy oznacza to ostateczną sekularyzację tradycyjnej teologii, czy może raczej kontrreformacyjną dążność do zapewnienia jej hegemonii w nowej formie i nowych warunkach — to oczywiście zupełnie osobne pytanie.)

23. Nie będzie może przesadą, jeśli podsumujemy powyższe mówiąc, że hermeneutyka potrzebuje dziś konfrontacji z marksizmem. Czy marksizmowi również ta konfrontacja jest potrzebna? Odpowiem krótko: chyba bardziej niż cokolwiek innego. Rzetelne marksistowskie myślenie dialektyczne ma dziś w hermeneutyce — zwłaszcza tej pochodzącej od Husserla i fenomenologii — swego najpoważniejszego filozoficznego partnera. Tradycja hermeneutyczna bodaj zaczęła już dostrzegać ten stan rzeczy i przynajmniej wstępnie uświadamia sobie to, czego może nauczyć się od dialektycznego marksizmu. Czas, by i marksizm ze swej strony ujrzał wszystkie możliwości płodnego dialogu z hermeneutyką. Dalecy od intencji wyczerpania choćby tylko pełnego przeglądu tych możliwości, wskażmy na koniec przynajmniej najważniejsze z nich.

Marksizm potrzebuje hermeneutyki — tzn. może i powinien właśnie od niej nauczyć się czegoś filozoficznie istotnego i wzbogacającego jego tradycyjny horyzont myślowy — co najmniej w trzech odrębnych kręgach problemowych, którym zarazem odpowiadają trzy różne poziomy myślenia teoretycznego.

Po pierwsze, na bezpośrednio epistemicznym poziomie metody i metodologii poznawania rzeczywistości społeczno-historycznej. Idzie tu o wykorzystanie — świadome i bardziej wszechstronne — hermeneutycznych technik „lektury" i „rozumiejącego opisu" do badania wszelkich zjawisk życia społecznego i kultury. Powtórzmy raz jeszcze: materializm historyczny zawsze był faktycznym stosowaniem tych technik — krytyką i interpretacją; z tego punktu widzenia klasyczna literatura marksistowska może być uznana za istną kopalnię modelowych wręcz przykładów hermeneutyki rozmaitych zjawisk. Nie zawsze jednak miał przy tym marksizm dosyć rozwiniętą świadomość teoretyczną i metodologiczną stosowanych przez siebie procedur. Zbyt często także ograniczał ich użycie do rozpoznawania prawidłowości makrostrukturalnych, bazowych,

niesłusznie rezygnując z płodnych możliwości, jakie procedury te oferują zwłaszcza w badaniu nadbudów, form społecznej świadomości, zjawisk kultury w szerokim sensie. Jak wiele nowych perspektyw może tu otworzyć taka rzetelnie marksistowska hermeneutyka kultury, dowodzą tego studia Gramsciego i Lukácsa, doświadczenia nowej estetyki Brechta, Piscatora czy radzieckiej awangardy lat dwudziestych, niektóre próby z kręgu szkoły frankfurckiej (prace Waltera Benjamina lub *Filozofia nowej muzyki* Adorna), wreszcie ostatnio Goldmann i jego szkoła marksistowskich badań nad literaturą.

Po wtóre, marksizm ma z hermeneutyką punkty płodnej styczności także na poziomie epistemologicznym, tzn. na właściwym poziomie swej filozoficznej t e o r i i. Tutaj idzie przede wszystkim o wyraźne wydobycie na jaw tego zaczynu hermeneutycznego, jaki zawsze zawarty był w prawdziwie po Marksowsku rozumianej dialektyce — tej ontologii historyczności, tej filozoficznej teorii społecznego bytu. Otóż tradycja hermeneutyczna — przynajmniej tam, gdzie bez gwałtu można do minimum zredukować jej quasi-teologiczną poetykę — wskazuje dziś marksizmowi z całą ostrością pewne konstytutywne problemy tej nowej ontologii, które w rzeczywistym historycznym marksizmie albo nie były trafnie rozpoznawane, albo też nie doczekały się jeszcze pełnego rozwinięcia pojęciowego. Wymieńmy tytułem przykładu choćby kapitalny problem języka — nade wszystko w jego funkcjach ontologicznych, zakreślających nieprzekraczalny horyzont wszelkiej historycznej intersubiektywności, a więc organizujących — bodaj na równi z materialną wytwórczością — same podstawy społecznego bytu. Jak dotąd, refleksja nad językiem, znaczeniem i komunikacją pojawiała się w marksizmie niemal wyłącznie na gruncie teoriopoznawczej lub logiczno-semantycznej perspektywy, przejętej od pozytywistów. Opracowanie podstawy prawdziwie marksistowskiej, dialektycznej filozofii języka jest jednym z najpilniejszych zadań przyszłości — i tu z pewnością niejednego będzie się można nauczyć od posthusserlowskiej hermeneutyki. Inny przykład: filozoficzne pytanie o n a u k ę, o właściwy jej model racjonalności poznawczej, o jej społeczno-kulturowe źródła, funkcje i granice, słowem: o h i s t o r y c z n o ś ć budowanej przez naukę

rzeczywistości teoretycznej i praktycznej. I znów: te kwestie są w dotychczasowej tradycji marksizmu niemal całkowicie zmonopolizowane przez myślenie pozytywistyczne. Słyszy się więc często o marksistowskiej metodologii nauk lub o naukoznawstwie — ale nawet tam, gdzie tego rodzaju refleksja uprawiana jest w opozycji do pozytywizmu, porusza się ona jednak wciąż w narzuconym przez pozytywizm polu teorii, w którym filozoficzne pytanie o naukę ma zawsze postać bezpośrednio epistemiczną. Wciąż natomiast brak marksizmowi rzetelnej f i l o z o f i i tego szczególnego zjawiska społecznego i historycznego, jakim jest nowożytna nauka, brak jego k r y t y k i (w Marksowskim sensie słowa), jego dialektycznej t e o r i i. Także tutaj więc nader owocną dla marksizmu może okazać się konfrontacja z pytaniami współczesnej hermeneutyki, od dawna przecież z upodobaniem eksplorującej tę problematykę.

Po trzecie wreszcie, dialog ten jest ważny dla marksizmu także ze względu na jego własne poczucie filozoficznej tożsamości, na jego samowiedzę. Tradycja hermeneutyczna jest partnerem poważnym i wymagającym. Dyskusja z nią jest oczywiście trudniejsza niż obrachunki z przeciwnikami filozoficznie błahymi — np. tradycyjnym pozytywizmem, neotomizmem czy tzw. egzystencjalizmem. Ale też tylko taka dyskusja pobudza autentyczne myślenie marksistowskie i ożywia jego najlepszą tradycję. Nie jest bowiem tak, by ta twórcza, prawdziwie dialektyczna tradycja „sama z siebie" była w marksizmie zawsze obecna; przeciwnie, historia pokazuje, że bywała ona gubiona w dogmatycznym zapomnieniu. Otóż dialog z hermeneutyką szczególnie sprzyja temu, co w walce z takim zapomnieniem jest najważniejsze: marksistowskiej p a m i ę c i — pamięci o własnych źródłach, własnej historyczności, własnych pomyłkach i błędach. Hermeneutyka może bardziej niż jakakolwiek inna filozofia przypomina dziś marksistom — choćby pośrednio, przez krytykę i wyraźne wezwanie do zajęcia stanowiska — gdzie leży właściwa problematyka filozofii marksistowskiej, jaki jest jej macierzysty poziom myślenia teoretycznego, jaka natura badanej przez nią teoretycznej i praktycznej rzeczywistości. I nie jest to mało, jeśli zważyć, że i dzisiaj nie wszyscy marksiści mają jasną świadomość tej tożsamości własnego filozofowania i zgoła nie ma między nimi powszechnej zgody co do tego,

czym jest, a czym nie jest marksistowska filozofia. Oczywiście od hermeneutyki się tego nie dowiedzą; są to pytania, na które odpowiedź trzeba znaleźć samemu, w rzetelnej refleksji krytycznej i samokrytycznej, w autohermeneutyce materializmu historycznego i dialektyki. Ale dyskusja z hermeneutyką ma tę wielką zaletę, że nieustannie prowokuje do takiej refleksji. Cennym partnerem dialogu jest ten, kto ma nam do powiedzenia coś ciekawego; lecz jeszcze bardziej cenić trzeba takiego, który wciąż zmusza nas do gruntownego namysłu nad tym, co rzeczywiście mówimy i myślimy sami.

MATERIALIZM HISTORYCZNY JAKO FILOZOFIA MARKSIZMU

I

Przedmiotem tego szkicu będzie filozofia społeczna Karola Marksa. Sformułowanie takie wymaga jednak od razu komentarza. Gdy mianowicie mówimy o filozofii społecznej u Marksa, idzie najwyraźniej nie o tradycyjny sens tego wyrażenia. W tym wypadku bowiem obszar tego, co społeczne, nie jest po prostu pewną szczególną dziedziną refleksji filozoficznej w ogóle, która podlegałaby badaniu obok innych dziedzin i na równi z nimi. Przeciwnie, jest on dla tej refleksji jej domeną najwłaściwszą, jeśli nie wręcz jedyną.

Oczywiście społeczny byt człowieka także przed Marksem bywał dla filozofii problemem. Był on jednak dla niej tylko p e w n y m problemem, jednym spośród wielu innych, zazwyczaj zresztą ogólniejszych, bardziej pierwotnych i pod względem teoretycznym daleko donioślejszych. Niewątpliwy bowiem priorytet miała tu wszędzie czysto filozoficzna problematyka pytań o Byt w ogóle, Poznanie w ogóle czy Naturę Ludzką w ogóle. Krótko mówiąc, nowożytna filozofia w swej klasycznej postaci była przede wszystkim metafizyką, teorią poznania, etyką itd., pytania zaś o społeczeństwo — podobnie jak pytania o historię, politykę czy kulturę — zawsze zajmowały w jej polu myślowym miejsce podrzędne. Były co najwyżej pytaniami z zakresu filozofii stosowanej, zawsze wtórnymi i ubocznymi względem tamtych pytań filozofii czystej. U Marksa natomiast — a do pewnego stopnia zapewne już u Hegla — właśnie one stają się ośrodkowymi i najbardziej właściwymi pytaniami samej teorii filozoficznej jako takiej. Słowem, społeczny byt ludzi przestaje tu być p e w n y m problemem filozoficznym, a zaczyna być p r o b l e m e m f i l o z o f i i *par excellence*.

W tradycji marksizmu filozofia społeczna jest więc całkowicie tożsama z filozofią po prostu, i właśnie na tej tożsamości polega cała swoistość marksizmu jako filozofii. Ale jeśli tak jest, to zmianie ulega tu również tradycyjne znaczenie słowa filozofia. Skoro filozofia jako taka bez reszty przechodzi w filozofię społeczną, to mamy przecież do czynienia z jakimś zasadniczym przekształceniem całej teoretycznej przestrzeni myślenia tradycyjnego; i jest to przekształcenie tak radykalne, że można właściwie mówić o zniesieniu filozofii w klasycznym, tradycyjnym sensie.

Otóż tak właśnie dzieje się u Marksa. Poniżej zamierzam pokrótce wykazać, że w myśli Marksowskiej rzeczywiście dokonuje się teoretyczno-filozoficzny przewrót, w którym zwłaszcza ulega rozbiciu całe pole myślowe i problemowe filozofii klasycznej, oraz że przewrót ten jak najściślej związany jest z nowym, centralnym miejscem, jakie Marks wyznacza filozoficznej problematyce społeczeństwa.

Jest oczywiście prawdą, że ta tożsamość filozofii społecznej z marksistowską filozofią w ogóle nie zawsze była wyraźnie dostrzegana ani właściwie rozumiana nawet przez samych marksistów. Jak wiadomo, w rzeczywistej historii marksizmu często pojawiało się całkiem inne, bardziej tradycyjne pojmowanie owego stosunku między „filozoficznością" a „tym, co społeczne". Pojmowanie to — nazwijmy je ortodoksyjnym — również dziś ma między marksistami swoich zwolenników. Niewątpliwie najpełniejszy wyraz znalazło ono w znanej koncepcji J. Stalina, która rozdziela materializm dialektyczny i historyczny, mianowicie jako dwie odrębne części czy też dwa działy marksistowskiej filozofii. Wzajemny stosunek obydwu nie jest tu więc określany jako tożsamość, lecz jako różnica, a nawet podporządkowanie. Podporządkowanie — bowiem teoria bytu społecznego (materializm historyczny) stanowi tu tylko pewną część — lub pewne uszczegółowione zastosowanie — zakresowo szerszej, ogólniejszej i filozoficznie pierwotnej teorii Bytu w ogóle, rozwijanej w materializmie dialektycznym. Jest rzeczą jasną, że takie określenie stosunku między obydwiema tymi teoriami ma za bezpośrednią przesłankę tradycyjnie naturalistyczny pogląd na „bytową" relację jednokierunkowego podporządkowania, jaka łączy ich dziedziny przedmiotowe: rzeczywistość

świata społeczno-historycznego pojmowana jest tu nieodmiennie jako szczególny przypadek, a zarazem produkt, przyrodniczej ewolucji, jako jedna z form ruchu materii. W tej perspektywie teoria tej rzeczywistości, materializm historyczny, jawi się jako konkretne zastosowanie materializmu dialektycznego (który jest ogólną teorią „materialnej przyrody" i „form jej ruchu") właśnie do tego szczególnego przypadku, do tej formy ruchu materii, którą przedstawia sobą ludzkie społeczeństwo.

Oczywiście nie ma potrzeby, by wdawać się tu głębiej w krytykę tej ortodoksyjnej koncepcji. Jej zasadnicza błędność teoretyczna została już w dostatecznym stopniu wykazana przez samą myśl marksistowską w XX wieku. Stało się to u Labrioli i Gramsciego, u Lukácsa i Korscha, w radzieckim marksizmie lat dwudziestych, wreszcie w marksizmie polskim, włoskim i francuskim ostatniego dwudziestolecia. Tutaj poprzestaniemy więc tylko na stwierdzeniu, że ta koncepcja, u której podstaw jawnie tkwi naturalistyczno-materialistyczna metafizyka w najbardziej tradycyjnym sensie i która z tej racji nie ma nic wspólnego z myśleniem dialektycznym w ogóle, jako że z punktu widzenia teorii jest koncepcją nie tylko przedmarksowską, ale zgoła przedkantowską, miała w ramach marksizmu charakter przypadkowy i czysto historyczny. Pojawiła się w pewnym określonym momencie, wywierała swój wpływ w pewnym okresie, w pewnych okolicznościach wreszcie musiała zaniknąć. Najogólniej można mianowicie powiedzieć, że koncepcja ta stanowi charakterystyczne piętno, jakie na marksistowskim myśleniu odcisnęła niegdyś epoka niepodzielnej dominacji naturalistyczno-pozytywistycznego ewolucjonizmu i scjentyzmu w kulturze europejskiej. Nie jest przypadkiem, że ta naturalistyczna ortodoksja w marksizmie osiąga falę kulminacyjną u teoretyków II Międzynarodówki (późny Engels, a przede wszystkim Kautsky, Plechanow, Lafargue, Mehring) — a więc właśnie w czasach triumfującego pozytywizmu.

Dla nas jednak ważne jest tutaj przede wszystkim jedno: że tej ortodoksyjnej koncepcji z pewnością nie ma nigdzie u samego Marksa. Nie znajdujemy u niego ani formuły podporządkowania materializmu historycznego materializmowi dialektycznemu, ani nawet samego takiego odróżnienia obu. Co więcej, cała myśl Marksa i całe jego dzieło

— a dotyczy to nie tylko tzw. młodego Marksa, ale przede wszystkim Marksa dojrzałego — porusza się wyłącznie w obszarze materializmu historycznego. W ramach perspektywy ortodoksyjnej sam Marks zatem właściwie nie byłby jeszcze marksistowskim filozofem w pełnym sensie tego określenia. Nie zajmował się on bowiem wcale dziedziną materializmu dialektycznego, którą systematycznie opracował dopiero Engels w swych późnych pismach, a która dla tej perspektywy ma być przecież głównym i najwłaściwszym obszarem marksizmu jako teorii filozoficznej.

Naturalistyczną koncepcję ortodoksyjną odrzucamy więc już z tego powodu, że uniemożliwia ona zrozumienie myśli samego Marksa jako myśli filozoficznej, i gdy idzie o filozofię marksizmu, zawsze odsyłać musi dopiero do późnego Engelsa. U Marksa natomiast koncepcja ta pozwala w ostateczności wskazać tylko ekonomię polityczną, teorię rozwoju społecznego, teorię historii, socjologię itp. — a więc zawsze tylko naukę, nigdy filozofię. Jeśli jednak marksistowską filozofią ma być coś, co można odnaleźć wszędzie, tylko nie u samego Marksa, to właściwie nie widać powodów, dla których filozofia taka miałaby nosić jego imię.

Aby uniknąć tych paradoksalnych konsekwencji, przyjmijmy zupełnie inny punkt wyjścia. Spróbujmy mianowicie pokazać, że właściwa filozofia marksizmu znajduje się właśnie u Marksa, a nie dopiero u późnego Engelsa, i że znajduje się ona w klasycznych pismach Marksa dojrzałego, a nie w osławionych tekstach młodomarksowskich. Innymi słowy, spróbujmy pokazać, po pierwsze, że dialektyczna filozofia Marksowska całkowicią i bez reszty pokrywa się właśnie z teorią materializmu historycznego, tzn. że jest ontologią bytu czysto społecznego; oraz, po drugie, że tej nowego typu filozofii należy szukać przede wszystkim w głównym dziele Marksa, w *Kapitale*.

Oczywiście nasuwa się tu od razu pytanie: gdzie — i jak — można w *Kapitale* (a także w innych związanych z jego problematyką pismach dojrzałego Marksa, jak *Grundrisse* czy *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*) w ogóle znaleźć jakąś filozofię? Wydaje się przecież, że są to teksty czysto ekonomiczne. Rzecz jednak wygląda tak tyl-

ko z pozoru. Pewną wskazówkę co do tego dał nam sam Marks, mianowicie w podtytule *Kapitału*. Jak wiadomo, brzmi on: „K r y t y k a ekonomii politycznej". Także w wielu innych pismach Marksowskich, i również w tytułach, spotykamy to samo wyrażenie: „Krytyka". Co właściwie ono oznacza i dlaczego jest dla nas takie ważne?

Otóż nie ulega wątpliwości, że w ujęciu Marksa krytyka ekonomii politycznej jest czymś innym niż sama krytykowana przez nią ekonomia. Nie idzie tu tylko i po prostu o jakąś ulepszającą kontynuację, która poprawiałaby poszczególne błędy rozmaitych teorii ekonomicznych lub uzupełniała ich braki. Krytyka oznacza tu przede wszystkim moment radykalnego dystansu wobec samej ekonomii, wobec całej problematyki i metody tej nauki jako takiej, a zarazem wobec badanego przez nią obszaru przedmiotowości. Krótko mówiąc, *Kapitał* Marksa n i e j e s t dziełem z zakresu ekonomii politycznej, i to właśnie mówi nam jego podtytuł. W dziele tym krytykujące myślenie operuje na zupełnie innym poziomie teorii niż krytykowana przez nie ekonomia. Tę różnicę poziomów można skrótowo wyrazić w ten sposób, że powiemy, iż w stosunku do całej ekonomicznej *episteme* — czyli tego, co bezpośrednio głosi ekonomia polityczna jako nauka — myślenie Marksowskie nie jest epistemiczne, lecz epistemologiczne.

To właśnie epistemologiczne pojęcie krytyki posłuży nam za nić przewodnią w rekonstrukcji materializmu historycznego jako Marksowskiej filozofii. Zobaczymy też, że nowy poziom teoretyczny, jaki w pojęciu tym od początku jest obecny, z konieczności wprowadza problematykę społeczeństwa i uspołecznienia w samo centrum istotnych pytań myślenia filozoficznego.

Przede wszystkim należy zauważyć, że to Marksowskie pojęcie krytyki ma rodowód bezpośrednio filozoficzny. Pochodzi ono mianowicie z tradycji heglowskiej lewicy, która z kolei przejęła je z klasycznej filozofii niemieckiej, a zwłaszcza z filozofii Hegla. W tym właśnie pierwotnie filozoficznym charakterze pojawia się ono jeszcze w pismach młodego Marksa — w *Przyczynku do krytyki Heglowskiej filozofii prawa*, w tekstach z „Roczników Niemiecko-Francuskich" (tu godne uwagi są zwłaszcza *Listy do Rugego* oraz *Kwestia żydowska*), ale także w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych* i w *Ideologii niemieckiej*. We wszy-

stkich tych pismach widać wyraźnie dwa podstawowe wątki, które składają się na treść tego filozoficznego pojęcia krytyki: można je schematycznie określić jako wątek antyutopizmu oraz wątek demistyfikacji. Krytyka jest, po pierwsze, antyutopijna, ponieważ nie przeciwstawia rzeczywistości jakiegoś abstrakcyjnego ideału moralnego, lecz dąży do tego, by rozumność i sens wydobyć z rzeczywistości samej; i, po drugie, jest demistyfikująca, gdyż polega na „spowiedzi", na wysiłku wydobywania na jaw i uświadamiania ludziom rzeczywistego sensu ich myśli i działań. Usuwa więc fałszywą świadomość, jaką ludzie z natury rzeczy mają o sobie samych.

Już w pismach młodego Marksa — a jeszcze wcześniej u radykalnych młodoheglistów i u Feuerbacha — widać, jak w ten właśnie sposób rozumiana krytyka kieruje się ku różnym obiektom. Jej przedmiotem stają się kolejno religia, filozofia, prawo, polityka, moralność itp. — słowem, rozmaite f o r m y ś w i a d o m o ś c i. Otóż we wszystkich tych przypadkach naczelna idea krytyki pozostaje ta sama: iż mianowicie świadomość ludzi w jej rozmaitych formach należy zawsze traktować jako część ich społeczno-historycznego b y t u. Cała krytyka tych form świadomości polega też właśnie na tym, że ujmuje się je jako przynależne do odpowiadających im całościowych form świata, czyli historycznie zmiennych ukształtowań ludzkiego społeczeństwa. Formy świadomości przestają więc być jakąś realnością samoistną, a stają się tylko znaczącymi elementami szerszych całościowych struktur kultury i życia społecznego, do których każdorazowo należą i które wyrażają czy reprezentują, ale zarazem przesłaniają. Przesłaniają, ponieważ ten wyraz jest zawsze nieadekwatny, opaczny. W tym sensie owe formy świadomości są zawsze formami świadomości fałszywej. Zadanie krytyki polega właśnie na tym, by rozpoznać je i zrozumieć w tym ich dwoistym charakterze: z jednej strony jako konieczne i obiektywne (w tym sensie, że całkowicie niezależne od empirycznej świadomości i woli jednostek) formy s a m o ś w i a d o m o ś c i pewnych całościowych ukształtowań życia społecznego, pewnych „światów"; z drugiej zaś jako obiektywnie fałszywe, opaczne i wypaczające formy samoświadomości, które przesłaniają ludziom rzeczywisty obraz ich świata i uniemożliwiają adekwatne wejrzenie w jego

istotę. Jak widać, obydwa te momenty składają się na to, co Marks potem określi jako ideologiczny charakter świadomości społecznej. Można więc powiedzieć, że krytyka w tym pierwotnie filozoficznym rozumieniu traktuje wszelkie formy świadomości jako ideologiczne, a sama określa się w stosunku do nich jako krytyka ideologii.

Istotna różnica poziomów teoretycznych, jaka zachodzi między wszelkimi przedmiotami takiej krytyki a nią samą, jest już tutaj wyraźnie widoczna. Otóż krytyka, rozumiana jako krytyka ideologicznych form świadomości, nie jest już myśleniem w tych formach, lecz jest myśleniem samych tych form, i to właśnie w ich koniecznym powiązaniu znaczącym ze społeczną całością, do której należą. Właściwym przedmiotem takiej krytyki nie jest więc już sama świadomość (jej treść, jej bezpośrednio jawna *episteme*), lecz złożony i dwoisty stosunek, jaki zachodzi między świadomością a jej światem, tj. nieświadomym bytem społecznym, który świadomość ta na swój sposób oznacza i wyraża, ale zarazem deformuje i przesłania.

Można więc powiedzieć, że tak rozumiana krytyka wytwarza w stosunku do krytykowanych przez siebie form świadomości nowe stanowisko myślenia filozoficznego, a zarazem otwiera dostęp do nowego typu filozoficznej problematyki. Nietrudno też dostrzec, że to stanowisko i ta problematyka muszą być czymś obcym wobec całej tradycyjnie rozumianej filozofii i czymś wobec niej zewnętrznym. Krytyka jest bowiem także krytyką filozofii: to zaś znaczy, że pracuje ona już nie „w filozofii", lecz „nad nią" — tzn. właśnie krytykuje ją, tak jak wszystkie innę formy świadomości. Przypomnijmy, że właśnie taką postawę zajmuje już młody Marks wobec wszystkich najdonioślejszych idei filozoficznych swego czasu: wobec idealizmu Hegla, antropologicznego materializmu Feuerbacha, polityczno-etycznych koncepcji lewicy heglowskiej, społecznych ideałów socjalizmu utopijnego itd. Wszędzie tu analiza Marksowska ma za przedmiot nie same te teorie z ich własną, immanentną problematyką, lecz coś zupełnie innego: ujawniające się w nich — i zarazem swoiście przez nie maskowane — całościowe ukształtowania rzeczywistego świata, tj. społeczno-historycznej rzeczywistości, do której należą i z której wyrastają. Myślenie zwraca się tu więc raczej ku temu, co można nazwać krypto-

problematyką tych idei czy teorii. Właśnie w tym sensie już młody Marks mówi tak często o konieczności sprowadzenia tego rodzaju idei do ich „ziemskiej podstawy", tzn. do rzeczywistości społecznych działań, stosunków i konfliktów, które są nieuświadamianą przesłanką takich właśnie form świadomości.

Otóż to właśnie krytyczne, dystansujące i demistyfikujące nastawienie wobec całej tradycyjnej filozofii staje się u Marksa filozofią. Sama ta filozofia jest więc co do swej formy pierwotnie krytyką ideologii w powyżej nakreślonym sensie. Zarazem jednak jej właściwa treść — a zwłaszcza to, co rzeczywiście ją zasadniczo różni od wszelkich krytykowanych przez nią (właśnie ideologicznych) form filozofii tradycyjnej — ujawnia się w pełni nie od razu, lecz dopiero wtedy, gdy krytyka odwróci się od całej filozofii jako takiej, by skierować się ku zupełnie innemu przedmiotowi. A tym nowym przedmiotem, dzięki któremu krytyka ideologii ostatecznie wykracza poza ów zaczarowany krąg ideologiczności, w jakim wciąż jeszcze pozostawała, gdy była tylko krytyką filozofii, okazuje się być właśnie ekonomia polityczna.

Innymi słowy, postheglowska krytyka ideologii sama przestaje być ideologią, czyli naprawdę zaczyna być tym, czym chce być w swej pierwotnej intencji, dopiero wtedy, gdy (i tylko dzięki temu, że) staje się krytyką ekonomii politycznej. To teoretyczne przekształcenie, którego główne momenty naszkicuję poniżej, a które uważam za konstytutywne dla całej teorii materializmu historycznego jako właściwej filozofii Marksa, jest więc zarazem kluczem do interpretacji historycznego rozwoju myśli Marksowskiej, a zwłaszcza do zrozumienia rzeczywistego miejsca i sensu granicy, jaka niewątpliwie istnieje między młodym Marksem a Marksem dojrzałym. Mówiąc najprościej, granica ta oddziela właśnie taką krytykę ideologii, która wcale jeszcze nie jest sobą o tyle, że sama wciąż ma charakter czysto ideologiczny (ponieważ w gruncie rzeczy nie wychodzi poza immanencję dyskursu i problematyki tradycyjnej filozofii — właśnie w tej mierze, w jakiej ją bezpośrednio krytykuje), od materializmu historycznego, który po raz pierwszy staje się krytyką ideologii prawdziwą, tzn. już „nieideologiczną", tylko dlatego, że jest krytyką ekonomii politycznej.

II

Wróćmy teraz do punktu wyjścia. Co to znaczy u Marksa „krytyka ekonomii politycznej" i w jakim sensie właśnie ona jest filozofią, tą rzeczywiście Marksowską filozofią materializmu historycznego?

Odpowiedzmy naprzód na pierwsze z tych pytań. Otóż nie ulega wątpliwości, że krytyka ekonomii politycznej — czyli to, co zawarte jest w całej twórczości Marksa dojrzałego, a przede wszystkim w *Kapitale* — co do swej formy nie jest niczym innym jak tylko zastosowaniem tej samej perspektywy krytyki ideologii, którą opisaliśmy powyżej, do klasycznej burżuazyjnej ekonomii politycznej jako nauki. A więc do tej nauki, która pojawiła się na przełomie XVIII i XIX wieku w Anglii i uzyskała swą klasyczną postać w dziele Adama Smitha i Davida Ricardo, a która, jak wiadomo, miała za przedmiot fakty, zjawiska i kategorie swoiście ekonomiczne oraz badała rządzące nimi swoiście ekonomiczne prawa — prawa, jakim podlega produkcja, podział, wymiana i konsumpcja materialnych dóbr, czyli t o w a r ó w. Otóż niewątpliwie Marks zaczyna dostrzegać tę naukę dopiero w pewnym momencie (historycznym zapisem tego momentu są paryskie *Rękopisy...* z roku 1844). Ale też gdy ją już dostrzega, jego stosunek do niej coraz wyraźniej staje się zasadniczo dwoisty. Z jednej strony mianowicie Marks ekonomię studiuje jako naukę, tzn. przyswaja sobie jej problematykę, metody i wyniki. Z drugiej jednak strony właściwie już od początku tych studiów traktuje ową naukę jako ideologię i próbuje poddawać ją krytyce dokładnie tak samo, jak przedtem krytykował Heglowską filozofię prawa, antropologiczny naturalizm Feuerbacha czy wolnościowy etos polityczny młodoheglistów. Można by powiedzieć, że perspektywa myślowa pozostaje ta sama, a zmienia się tylko umieszczony w niej przedmiot. Jest to tylko po części prawda, a po części oczywiście złudzenie. W rzeczywistości bowiem zmiana przedmiotu — a ściślej: właśnie t a k a zmiana przedmiotu — zasadniczo modyfikuje tu również samą perspektywę myślową. To bowiem właśnie dzięki temu nowemu przedmiotowi „ideologiczna" (a więc przedmarksowska i młodomarksowska) krytyka ideologii przekształca się w teorię materializmu historycznego, czyli w krytykę ideolo-

gii prawdziwie filozoficzną w marksistowskim sensie tego słowa.

Spróbujmy więc teraz pokazać, po pierwsze, jak w Marksowskim przedsięwzięciu krytyki ekonomii politycznej ujawnia się perspektywa poznawcza właściwa krytyce ideologii w ogóle; oraz, po drugie, jak i dlaczego perspektywa ta dopiero w tym właśnie przedsięwzięciu odnajduje swą prawdę, swą teoretyczną tożsamość. Zacznijmy od bliższego omówienia stosunku, w jakim Marks pozostaje wobec krytykowanej przez siebie burżuazyjnej ekonomii politycznej.

To, że Marks ekonomię krytykuje, znaczy przede wszystkim, że od początku pojmuje on ją jako jeszcze jedną ze społeczno-historycznych form świadomości, a więc jako pewną postać *episteme*, która należy do pewnej określonej całości życia społecznego i tę właśnie całość na swój sposób odzwierciedla i wyraża. Krótko mówiąc, Marks ujmuje naukę burżuazyjnej ekonomii politycznej jako jeszcze jeden rodzaj ideologii. Nie prowadzi on więc z ekonomią sporu na jakimś wspólnym gruncie, lecz ją samą poddaje refleksji, zajmując wobec niej pozycję zewnętrzności i dystansu. Tym, co różni Marksowski punkt widzenia od stanowiska klasycznej ekonomii burżuazyjnej, nie jest więc tylko i po prostu odmienność metody, jak to się jeszcze dzisiaj wciąż często sądzi. W rzeczywistości różnica ta sięga znacznie głębiej: zasadniczo odmienny jest tu przede wszystkim sam p r z e d m i o t myślenia. Albowiem właściwym przedmiotem Marksa nie jest już wcale przedmiot ekonomii, lecz ekonomia sama, i to wzięta w całości, jako swoisty przedmiot — mianowicie jako znaczący fakt rzeczywistości społecznej, do której należy i którą reprezentuje. Pytania Marksa dotyczą wcale nie tego, co ekonomia jako nauka wprost m ó w i, lecz raczej tego, jak dalece owo jej bezpośrednie mówienie może nas — pośrednio — pouczyć o tym, co ona sama milcząco r o b i, czym naprawdę j e s t. Krótko mówiąc, w stosunku do całego obszaru teorii i przedmiotowości, w którym porusza się ekonomia jako nauka — czyli do właściwego jej obszaru *episteme* — Marksowska krytyka zajmuje stanowisko nie epistemiczne, lecz epistemologiczne.

Otóż ta właśnie epistemologiczna perspektywa myślenia,

właściwa krytyce ideologii w jej całkowicie urzeczywistnionym zamyśle, leży również u podstaw całego *Kapitału*. Aby pokazać to wyraźniej, weźmy dwa przykłady z I Księgi, z których jeden jest punktem wyjścia, drugi zaś punktem dojścia całego wywodu. Będzie to więc z jednej strony Marksowska analiza towaru i fetyszyzmu towarowego, z drugiej zaś teoria wartości dodatkowej.

1. Jak wiadomo, burżuazyjna ekonomia polityczna określała t o w a r jako najprostszą „kategorię ekonomiczną", czyli, by tak rzec, jako elementarną jednostkę swoistej przedmiotowości, którą ekonomia w charakterze nauki bada. Najogólniej mówiąc, klasycy angielscy upatrywali w towarze rzecz, która posiada pewną w a r t o ś ć. Za źródło i miarę tej wartości uważali produkcyjną p r a c ę (tak sądził już Smith, a w pełni myśl tę rozwinął w swej teorii wartości Ricardo), za miejsce jej realizacji — proces wymiany towarowej, czyli cyrkulacji towarów, odbywającej się w swoiście ekonomicznej przestrzeni r y n k u. Klasyczna ekonomia polityczna była więc nauką badającą prawa, jakim podlega ruch towarów na rynku. Opierała się przy tym głównie na ustalaniu stosunków ekwiwalencji między wartościami rozmaitych towarów — ekwiwalencji wyrażającej się za pośrednictwem p i e n i ą d z a jako miernika wartości. Ogólnie można więc powiedzieć, że przedmiotem klasycznej ekonomii były ekwiwalentne stosunki między r z e c z a m i (towarami), w których ludzie pośredniczyli. Ludzie pojawiają się tu tylko na obydwu krańcach rynku, a więc i ekonomii: mianowicie jako producenci towarów i jako ich konsumenci. Są to krańce, gdyż właściwy obszar cyrkulacji towarów rozpościera się właśnie pomiędzy nimi. Dlatego w klasycznej ekonomii zarówno produkcja, jak i konsumpcja są sferami ubocznymi, które ściśle biorąc nie wchodzą już w skład rzeczywistości czysto ekonomicznej. Sferą centralną, i właściwie jedynym przedmiotem tej nauki, jest bowiem obszar towarowej w y m i a n y.

Otóż Marks, jak wiadomo, zaczyna *Kapitał* od krytyki tego właśnie klasycznego pojęcia towaru jako najprostszej kategorii ekonomicznej. Przypomnijmy pokrótce, jakie są główne kierunki tej krytyki. Po pierwsze, już w punkcie wyjścia Marks „poprawia" ekonomistów, mianowicie stwierdzając, że towar jako taki nie jest rzeczą, przedmiotem, lecz s t o s u n k i e m. Ale ta pozornie drobna korek-

tura od razu implikuje, po drugie, z gruntu odmienne całościowe ujęcie tego, czym rzeczywiście jest forma towarowa w swej istocie i w swym ontologicznym statusie. Okazuje się bowiem, że „bycie towarem" nie jest żadną naturalną właściwością samych rzeczy, lecz ich cechą wtórną i czysto relacyjną. Cecha ta zakłada mianowicie jednoczesną obecność dwojakiego odniesienia: dla kogoś i do czegoś (te dwa odniesienia towaru określa Marks odpowiednio jako jego wartość użytkową i wymienną). Rzecz staje się towarem dopiero wtedy, gdy umieszczona zostaje w tej właśnie podwójnej relacji; to zaś możliwe jest tylko tam, gdzie posiadacze rzeczy — ludzie — zaspokajają swoje materialne potrzeby nie bezpośrednio, lecz za pośrednictwem zróżnicowanej sieci stosunków producent—konsument i sprzedawca—nabywca. Krótko mówiąc, towarowa forma rzeczy jest tylko efektem pewnej całościowej struktury, pewnego systemu stosunków, jakie zawiązują między sobą właściciele towarów, o ile są także ich wytwórcami i spożywcami. Okazuje się więc, że cała sfera wymiany — cyrkulacji towarów na rynku — stanowi tylko bezpośrednią, powierzchniową formę przejawiania się tego systemu stosunków. Struktura towarowości jako taka zakłada cały już ten system i zarazem go wyraża; z niego czerpie swe istnienie i cały swój sens. O tyle można powiedzieć, że ten system stosunków jest warunkiem możliwości struktury towarowej.

Co to są za stosunki, które leżą u podstaw formy towarowej i w niej się ucieleśniają? Odpowiedź Marksa na to pytanie jest dobrze znana: są to czysto społeczne stosunki, zawiązywane przez ludzi w procesie produkcji i podziału dóbr materialnych. W tym wypadku są to przede wszystkim stosunki własnościowe oraz stosunki wynikające z podziału pracy. Gospodarka towarowa zakłada pewien względnie już wysoki stopień uspołecznienia, a więc także zróżnicowania miejsc i funkcji działalności produkcyjnej w obrębie społeczeństwa. Powstaje ona dopiero wtedy, gdy znika naturalna forma gospodarki, w której każdy podmiot gospodarczy był samowystarczalny i na tyle wszechstronny, że mógł zaspokajać wszystkie swe potrzeby pracując tylko dla samego siebie. W tym sensie jest to właśnie „nienaturalna" forma gospodarki: reprezentuje ona nie bezpośrednią, lecz już wielorako zapośredniczoną i wysoce

skomplikowaną formę samoorganizacji życia społecznego czy też, jak powiadał czasem Marks, „uspołecznienia społeczeństwa".

Wynik Marksowskiej analizy jest więc zupełnie różny od tego, co mówiła o towarze klasyczna ekonomia polityczna. Towar nie jest rzeczą, lecz stosunkiem — i to czysto społecznym stosunkiem, który tylko przybiera zewnętrzną formę rzeczy, tzn. w formie tej bezpośrednio się ucieleśnia. Ale jeśli tak, to cała sfera faktów i zjawisk zwanych ekonomicznymi nie odnosi się wcale do stosunków między rzeczami, lecz do społecznych stosunków między ludźmi, w których rzeczy jedynie pośredniczą — i to rzeczy, które same są tylko urzeczowionymi stosunkami ludzkimi. Taka właśnie jest „ziemska podstawa" zjawisk ekonomicznych, ich prawdziwa istota, ukrywająca się pod bezpośrednio jawną powierzchnią.

Nasuwa się teraz najważniejsze pytanie: dlaczego jednak klasyczna ekonomia sama nie widziała tej istoty? Odpowiedź Marksa brzmi: nie mogła jej widzieć, gdyż całe jej widzenie było uwarunkowane i ograniczone właśnie tym jej przedmiotem, tzn. strukturą towarową jako szczególną formą uspołecznienia. Burżuazyjna ekonomia polityczna nie jest pod tym względem niczym innym, jak właśnie samowiedzą struktury towarowej jako takiej: nauka ta stanowi teoretyczną systematyzację sposobu, w jaki społeczeństwo oparte na gospodarce towarowej widzi samo siebie. A sposób ten polega właśnie na tym, że rzeczywista istota struktury towarowej jawi się bezpośrednio na powierzchni, dla świadomości samych ludzi, którzy w tę strukturę są uwikłani i którzy we własnej działalności wciąż na nowo ją wytwarzają i odtwarzają — w formie „opacznej", zniekształconej i zafałszowanej. Społeczne stosunki między ludźmi, w których rzeczy tylko pośredniczą, jawią się samym tym ludziom w postaci odwróconej i „postawionej na głowie": jako naturalne stosunki między samymi rzeczami, przez ludzi tylko zapośredniczone.

To właśnie „optyczne złudzenie", które, jak widać, jest koniecznym złudzeniem świadomości uwikłanej w strukturę towarową, nazywa Marks fetyszyzmem towarowym. Fetyszyzm towarowy w tym sensie stanowi pierwotne źródło wszystkich form urzeczowienia świadomości. Struktura towarowa nie tylko określa tu całość społecznych sto-

sunków, ale jest także na tę całość niejako wtórnie rzutowana przez samą świadomość społeczną. Najczystszym wyrazem teoretycznym takiej projekcji — koniecznej, a zarazem koniecznie fałszywej i zafałszowującej — jest właśnie burżuazyjna ekonomia polityczna jako nauka. Stanowi ona niejako szczytowy punkt świadomości urzeczowionej, tj. samoświadomości społeczeństwa, które produkuje i wymienia towary.

W tej Marksowskiej analizie fetyszyzmu towarowego jako społecznej podstawy, z której wyrasta cała urzeczowiona świadomość ludzi, można wyraźnie dostrzec obydwa główne wątki, jakie powyżej uznaliśmy za charakterystyczne dla perspektywy myślowej właściwej krytyce ideologii. Po pierwsze, ś w i a d o m o ś ć (w tym wypadku teoria ekonomii politycznej jako nauki) zostaje tu ujęta jako konieczny wyraz i efekt społecznego b y t u — mianowicie jako wyraz i efekt takiej formy uspołecznienia, która opiera się na gospodarce towarowej. A po drugie, świadomość ta zostaje zarazem rozpoznana jako opaczny, zmistyfikowany wyraz tej formy bytu. Mistyfikacja polega przede wszystkim na tym, że ta forma świadomości z natury swej wciąż odtwarza i pogłębia tendencję do sfetyszyzowanego pojmowania wszystkich ludzkich działań i stosunków, do takiego pojmowania, które społeczny i historyczny charakter tych stosunków i działań przedstawia zawsze w masce przedmiotowości rzeczowej, naturalnej, przyrodniczej. Typowo dialektyczny obszar stosunków i konfliktów czysto społecznych, obszar historyczności, jawi tu się więc w swej metafizycznie zniekształconej perspektywie: jako ontyczna realność jakiegoś Bytu Samego w Sobie i jego obiektywnie koniecznych praw. Burżuazyjna ekonomia polityczna, która reprezentuje to właśnie fetyszystyczne urzeczowienie świadomości w jego czystej, bo teoretyczno-naukowej postaci, jest więc w całej swej naukowości właśnie i d e o l o g i ą w klasycznie Marksowskim sensie. Jej podstawowa funkcja polega bowiem nie na ujawnianiu, lecz właśnie na przesłanianiu rzeczywistej istoty badanych przez nią zjawisk. W tej na wskroś ideologicznej nauce znajduje więc swój pełny wyraz zasadnicza nieprzejrzystość pewnej formy uspołecznienia dla samych ludzi, którzy w niej funkcjonują, a sama owa nauka, jako rzeko-

mo obiektywna i bezstronna, nieprzejrzystość tę jeszcze bardziej umacnia i pogłębia.

Podsumowując: ekonomia polityczna widziała towar jako swój właściwy przedmiot — i właśnie dlatego nie mogła widzieć fetyszyzmu towarowego jako warunku możliwości tego przedmiotu. Ten ostatni bowiem był samym jej polem widzenia, a więc społecznie ukształtowanym polem świadomości, w którym widać właśnie towar jako relewantny przedmiot. U Marksa natomiast mamy „widzenie tego widzenia": jego właściwym przedmiotem jest samo to pole świadomości, a więc właśnie fetyszyzm towarowy jako całościowa forma świadomego widzenia siebie przez pewien historycznie ukształtowany typ stosunków społecznych, jako konieczna forma jego samowiedzy. Wyraźnie jest tu widoczna różnica teoretycznych poziomów, jaka zachodzi między epistemologiczną krytyką ekonomii politycznej a bezpośrednio epistemiczną wiedzą samej tej ekonomii jako nauki.

2. Jeszcze przejrzyściej można dostrzec tę różnicę na drugim przykładzie. Mowa o Marksowskiej teorii wartości dodatkowej, którą sam Marks uważał za swe główne odkrycie teoretyczne, a która w I Księdze *Kapitału* stanowi decydujące ogniwo przejścia od teorii formy towarowej i gospodarki towarowo-pieniężnej w ogóle do radykalnie nowego wejrzenia w istotę i całościową strukturę tej jej szczególnej postaci, jaką jest nowożytne społeczeństwo kapitalistyczne.

Także tutaj punktem wyjścia jest k r y t y k a klasycznej ekonomii burżuazyjnej, i to właśnie jako i d e o l o g i i. Ideologiczny charakter tej nauki polega bowiem dla Marksa nie tylko na tym, że fetyszyzowała ona strukturę towarową jako taką, lecz także, i przede wszystkim, na tym, że również swoiście k a p i t a l i s t y c z n ą formę gospodarki w jej genezie i funkcjonowaniu próbowała wyjaśniać tylko na gruncie tej struktury — tzn. sprowadzała kapitalizm jako całościowy system stosunków społecznych do sfetyszyzowanej sfery zjawisk ekonomicznych, które z kolei pojmowała, zgodnie ze swym polem widzenia, w kategoriach rynku i wymiany towarowej. Jak wiadomo, w tych właśnie kategoriach starała się klasyczna ekonomia przedstawić także najbardziej osobliwą właściwość owego systemu, jaką jest fenomen pomnażania wartości w procesie ka-

pitalistycznej akumulacji. Najogólniej mówiąc, akumulację ujmowano tu jako rezultat ekwiwalentnej wymiany szczególnego typu towarów: takich mianowicie, których konsumpcja jest p r o d u k c j ą nowych towarów i nowych wartości. Tego typu towar upatrywali ekonomiści przede wszystkim w p r a c y, która już dla Smitha była źródłem i miarą wartości wszelkich towarów. Wiedzieli także — jak np. Ricardo — że praca może być żywa (bezpośrednio produkcyjna) lub też uprzedmiotowiona (tj. ucieleśniona w wartości towarów już wytworzonych), a jeśli jest uprzedmiotowiona w takich towarach, które same mogą stać się narzędziami i środkami żywej pracy produkcyjnej, to jest k a p i t a ł e m.

Na gruncie tych założeń zjawisko akumulacji kapitału — a więc i kapitalistycznego z y s k u — jawi się więc w swej niewinnej, bezpośrednio widocznej postaci: jako szczególny przypadek ekwiwalentnej wymiany towarów. Oto posiadacz towaru „kapitał" kupuje towar „praca" od jego posiadacza, a następnie „konsumuje" obydwa te towary — mianowicie w produkcyjnej pracy robotnika najemnego. Produkt tej pracy jest również towarem, którego wartość stanowi sumę wartości żywej pracy oraz przeniesionej wartości kapitału. Do tego dochodzi jeszcze trzeci czynnik — ziemia (również jako towar) i jej przeniesiona wartość. W ten sposób otrzymujemy znany „trójjedyny" schemat klasycznej ekonomii burżuazyjnej: „kapitał—praca—ziemia" jako trzy główne czynniki procesu produkcji i odpowiednio „zysk—płaca robocza—renta gruntowa" jako trzy części, na które każdorazowo dzieli się wartość nowo wytworzonego produktu. Jeżeli zakładamy, że pomiędzy tymi czynnikami a przypadającymi na nie częściami wartości produktu końcowego zachodzą stosunki ścisłej ekwiwalencji — a to ekonomia klasyczna właśnie zakładać musi, gdyż produkcję, a więc i akumulację ujmuje w kategoriach wymiany — to zysk przedsiębiorcy odpowiada po prostu wartości towaru „kapitał", tak jak płaca robocza stanowi ścisłą równowartość towaru „praca". Tym samym kapitalizm jako społeczny sposób gospodarowania okazuje się czymś zupełnie naturalnym i nie zawiera w sobie nic szczególnie problematycznego. Istota kapitalistycznego zysku jako w y z y s k u najemnej pracy robotnika na gruncie takich założeń w ogóle nie może się ujawnić. Przeci-

wnie, cały problem akumulacji kapitału zostaje tu sprowadzony do normalnej, zwyczajnej wymiany ekwiwalentów, odbywającej się między posiadaczami rozmaitych towarów w ramach ogólnych praw cyrkulacji właściwych gospodarce rynkowej.

Przyjrzyjmy się teraz Marksowskiej k r y t y c e tego ujęcia. Zaczyna się ona znów, jak krytyka pojęcia towaru, od pewnych precyzacji i korektur. Podkreśla więc Marks, po pierwsze, że „trójjedyna" formuła klasycznej ekonomii prześlizguje się niejako obok swego zadania, gdyż wcale nie rozwiązuje t e g o problemu, o który chodzi. Nie wyjaśnia bowiem wcale p o m n o ż e n i a wartości, które przecież stanowi istotę kapitalistycznej akumulacji. Co więcej, ten przyrost wartości — czyli dodatnia różnica między wartością produktu końcowego a sumą wartości wszystkich towarów „skonsumowanych" w procesie jego produkcji (tj. kapitału, pracy i ziemi) — m u s i być dla ekonomii tajemnicą nieodgadnioną. Albowiem przyrost ten z jednej strony musiałby pochodzić w całości ze sfery wymiany, gdyż zakładamy, że w produkcie końcowym nie ma nic więcej poza sumą wartości trzech czynników uczestniczących w jego produkcji; a zarazem ze sfery tej pochodzić właśnie nie może, ponieważ wymiana z istoty swej jest ekwiwalentna, co wyklucza jakąkolwiek nadwyżkę wartości w produkcie końcowym. Zjawisko niewątpliwie rzeczywiste, a nawet wręcz konstytutywne dla całej gospodarki kapitalistycznej jako takiej, okazuje się więc na gruncie klasycznej ekonomii politycznej niezrozumiałe, jeśli nie wręcz teoretycznie niemożliwe.

Następnie stwierdza Marks, po drugie, że rozwikłać ten paradoks można tylko wtedy, gdy przyjmie się właśnie to, czego ekonomia przyjąć nie mogła: że mianowicie nadwyżka wartości powstaje w sferze p r o d u k c j i i że to ta sfera stanowi istotę i źródło kapitalistycznej akumulacji, cała zaś sfera wymiany jest tylko wtórnym, zewnętrznym przejawem tamtej. Otóż sfera produkcji jest tym miejscem, gdzie kapitalista zespala i produkcyjnie „konsumuje" zakupione przez siebie „towary". Pośród nich zaś jest tylko jeden taki, który może wytworzyć ten przyrost wartości: jest nim żywa praca robotnika, jako że wartość pracy uprzedmiotowionej (kapitału i ziemi) może być tylko przeniesiona. Ale jak praca żywa może wytworzyć nową war-

tość, jeśli cały towar „praca" został przez kapitalistę z góry opłacony — w formie płacy roboczej — i to co do całej swej rzeczywistej wartości? (Zakładamy wszak wciąż, że wymiana jest ekwiwalentna, czyli że wszystkie towary są nabywane po cenie odpowiadającej ich rzeczywistej wartości, mierzonej czasem społecznie niezbędnym do ich wytworzenia.)

Odpowiedź na to pytanie stanowi trzeci, najważniejszy punkt Marksowskiej poprawki do klasycznego ujęcia ekonomistów. Tym, co kapitalista w rzeczywistości kupuje od najemnego robotnika jako jego towar, nie jest wcale „praca"', lecz sama tylko zdolność do pracy, czyli siła robocza. Tylko ten towar jest bowiem przez kapitalistę rzeczywiście opłacany: płaca robocza odpowiada wprawdzie dokładnie wartości — ale nie pracy, lecz siły roboczej jako towaru; tzn. w ostatecznym rachunku odpowiada wartości środków konsumpcyjnych społecznie niezbędnych dla jej utrzymania i odtworzenia jako samej tylko siły roboczej albo dla utrzymania i odtworzenia życia robotnika jako robotnika, człowieka tylko pracującego i zdolnego tylko do pracy. Kapitalista naprawdę kupuje więc tylko siłę roboczą, jakkolwiek „konsumuje" w produkcji rzeczywiście samą pracę. Tylko dzięki temu możliwy jest wszelki przyrost wartości: wytwarza go właśnie żywa praca, która jednak wtedy jest tylko wartością użytkową (rzeczywiście „konsumowaną") zupełnie innego towaru opłaconego podług swojej wartości (rzeczywiście kupionego): siły roboczej. Różnica między obydwiema jest zaś zasadnicza: wartość siły roboczej jako towaru — czyli mierzona jej wartością wymienną, której odpowiada płaca robocza — jest zawsze niższa od jej wartości użytkowej, czyli od wartości pracy rzeczywiście przez robotnika wykonanej. Wraz z siłą roboczą kapitalista kupuje zatem jedyny w swoim rodzaju towar, który posiada cudowną zdolność wytwarzania wartości zawsze większej niż jego własna wartość. I ta właśnie różnica stanowi źródło wartości dodatkowej w klasycznie Marksowskim sensie: wartość dodatkowa — owo właściwe źródło zysku i akumulacji — określona zostaje jako nie opłacona część pracy robotnika przywłaszczona przez kapitalistę. Tym samym odsłania się społeczna istota całej ekonomicznej rzeczywistości kapitalizmu: kapitalistyczny zysk zostaje rozpo-

znany jako wyzysk klasy ludzi tylko pracujących przez klasę posiadaczy środków produkcji.

Poprawki, z którymi mamy tu do czynienia, w rzeczywistości rozsadzają więc całość poprawianej przez siebie koncepcji. Okazuje się, że jakakolwiek modyfikacja czy korektura błędów ekonomii politycznej jako n a u k i jest w tym względzie niemożliwa bez jej totalnego zakwestionowania i odrzucenia jako i d e o l o g i i. Albo inaczej, okazuje się, że ekonomia jako nauka wcale nie popełniała błędów, gdyż w swych koncepcjach teoretycznych wypełniała tylko ściśle i nader adekwatnie właściwą funkcję ideologiczną: mianowicie funkcję przesłaniania i mistyfikowania rzeczywistej istoty społeczeństwa kapitalistycznego jako strukturalnie antagonistycznej formy uspołecznienia. Marksowska teoria wartości dodatkowej jest przede wszystkim w tym właśnie sensie k r y t y k ą ekonomii, że wykazuje, iż owo niedostrzeganie różnicy między wartością siły roboczej a wartością samej pracy nie jest zwykłym błędem, lecz stanowi konieczny wyraz teoretyczny bezpośrednio ideologicznego charakteru tej nauki. Ekonomia nie widzi właśnie tego, co stanowi podstawowe przesłanki społeczne i historyczne kapitalizmu jako swoistego sposobu produkcji. Nie pyta o charakter społecznych procesów i stosunków, które warunkują samo pojawienie się siły roboczej jako towaru, tzn. w których dokonuje się rozdział bezpośrednich producentów i ich żywej pracy od własności środków produkcji. Zapoznaje więc całą s p o ł e c z n ą istotę kapitalizmu: k l a s o w y podział społeczeństwa na tych, którzy są właścicielami środków produkcji, oraz na tych, którzy takiej prywatnej własności nie posiadają i dlatego muszą, aby zdobyć środki do życia, oferować na sprzedaż swą siłę roboczą w charakterze jedynego towaru, jakim dysponują. Otóż ten klasowy podział i antagonizm, który nie jest bynajmniej faktem czysto ekonomicznym, stanowi istotę kapitalizmu jako całościowej formacji społecznej: kapitalizm jest systemem uspołecznienia skrajnie antagonistycznego, w którym cała klasa ludzi może tylko pracować i reprodukować swe życie tylko jako robotników.

Widać więc wyraźnie, że Marksowskie pojęcie wartości dodatkowej — tak jak wszystkie ściśle z nim związane podstawowe pojęcia materializmu historycznego (klasa,

walka klas, wyzysk, rewolucja społeczna itp.) — nie jest żadną kategorią ekonomiczną. Przeciwnie, sama konstrukcja teoretyczna tego pojęcia, jak również sposób jego użycia wskazują raczej na radykalne zerwanie z całym horyzontem wiedzy bezpośrednio ekonomicznej i z odpowiadającą mu formą urzeczowionej przedmiotowości życia społecznego. Właśnie w tym sensie *Kapitał* jest k r y t y k ą ekonomii politycznej, a jego perspektywa poznawcza jest perspektywą właściwą krytyce ideologii. Mamy tu więc do czynienia nie z kontynuacją, lecz z destrukcją całej ekonomii politycznej jako nauki. Nader trafnie określiła to kiedyś Róża Luksemburg, powiadając, że Marksowska teoria kapitalizmu jest wprawdzie dzieckiem burżuazyjnej ekonomii politycznej, ale takim, którego narodziny kosztowały życie matki. Nie metoda więc, lecz sam przedmiot — a nawet więcej: sam poziom myślenia teoretycznego, na którym ów nowy przedmiot dopiero powstaje j a k o przedmiot — decyduje o zasadniczej różnicy między Marksowską krytyką ekonomii a ekonomią samą. Przedmiotem Marksa nie jest już przedmiot ekonomii, lecz ekonomia sama, i to wzięta w swym bezpośrednim ideologicznym charakterze, jako klasowo określona forma świadomości społecznej, pozostająca w ścisłej strukturalnej relacji (relacji wyrażania, a zarazem maskowania) ze s w o i m przedmiotem — mianowicie z urzeczowioną formą przedmiotowości właściwą antagonistycznemu typowi uspołecznienia.

III

Tak wyglądałaby w ogólnym zarysie odpowiedź na nasze pierwsze pytanie: co to znaczy, że dojrzałe dzieło Marksa, a nade wszystko *Kapitał*, jest k r y t y k ą ekonomii politycznej? Odpowiedź ta pozwala zrozumieć zasadniczo f i l o z o f i c z n y charakter całego Marksowskiego przedsięwzięcia teoretycznego; jednakże nie całkiem jeszcze wyjaśnia, na czym właściwie polega ta tworząca się tu nowa filozofia i dlaczego jest ona radykalnie różna od wszystkich stanowisk i problematyk filozofii w sensie tradycyjnym. Aby to zrozumieć, zadajmy następne pytanie: co dzieje się, gdy — i dzięki temu, że — perspektywa myślowa filozoficznej krytyki zostaje zastosowana do e k o-

nomii? W jaki sposób i w jakim kierunku ten właśnie nowy przedmiot modyfikuje samą tę perspektywę? Słowem, co sprawia, że dopiero dzięki zastosowaniu do tego właśnie nowego przedmiotu — ekonomii politycznej jako nauki — młodomarksowska krytyka ideologii przekształca się w Marksowską teorię materializmu historycznego?

Otóż, mówiąc najogólniej, w ekonomii politycznej krytyka rozpoznaje i obnaża nie tylko jeden z wielu kształtów ideologii właściwych społeczeństwu kapitalistycznemu, lecz także, a nawet przede wszystkim, pierwotne źródło i niejako ogniskowy punkt wszelkich innych form świadomości ideologicznej w ogóle. Dlatego właśnie ekonomia stanowi poznawczo wyróżniony — ostatni, a zarazem najwłaściwszy — obiekt analizy ideologicznokrytycznej. Dopiero na nią skierowana krytyka ideologii może rzeczywiście osiągnąć swój zamierzony cel: pełne rozumiejące wejrzenie w całość społecznego bytu, z której wszystkie te formy wyrastają. Okazuje się bowiem, że właśnie w ekonomii ukryte jest to, co młody Marks w swym nieco kwiecistym języku nazywał „ziemską podstawą" tych form świadomości, ich „istotą", ich „tajemnicą". A jest nią nic innego jak czysto społeczny charakter bytu, który tkwi u ich podstawy.

Krytyka bowiem nie tylko ujawnia, że za pozornie ekonomicznymi faktami i kategoriami — takimi jak towar, wartość, kapitał, płaca robocza, zysk itp. — kryją się społeczne struktury i stosunki. Odkrywa ona również, że stosunki i struktury, które ukrywają się za tymi właśnie kategoriami, określają w sposób pierwotny i konstytutywny samą formę uspołecznienia. Są to mianowicie stosunki i struktury zawiązujące się w społecznym procesie produkcji, a więc w procesie, w którym ludzie wytwarzają same podstawy i najpierwsze warunki całego swojego bytu. Takim prawdziwie ontologicznym czy też „bytotwórczym" procesem jest dla ludzi społeczny proces pracy. W nim tworzą oni nie tylko materialne podstawy swego życia, lecz także samą jego formę jako życia społecznego właśnie. Krótko mówiąc, proces ten jest po prostu tożsamy z procesem powstawania i rozwoju tego, co Marks czasem nazywał „uspołecznieniem społeczeństwa".

Zanim przejdziemy do nakreślenia głównych zarysów

tego nowego obszaru przedmiotowości, który wyłania się tu dzięki krytyce ekonomii, a który jest właściwym obszarem Marksowskiej teorii materializmu historycznego, wskażmy jeszcze pewne istotne momenty w teoriotwórczym procesie jego odkrywania i rozpoznawania przez samego Marksa. Kwestia ta jest godna uwagi także ze względów historycznych, dotyczy bowiem bezpośrednio rozwoju myśli Marksowskiej, a zwłaszcza właściwego poprowadzenia granicy między Marksem młodym a dojrzałym.

Przede wszystkim należy zauważyć, że cała problematyka pracy i stosunków ekonomicznych pojawia się u młodego Marksa początkowo w czysto feuerbachowskiej perspektywie filozoficznej. Jest to znana perspektywa pytań o człowieka, jego istotę gatunkową; ludzką naturę, ludzki świat, realny humanizm itp. Słowem, jest to antropologiczno-filozoficzna perspektywa właściwa postheglowskiej krytyce ideologii (młodohegliści, a zwłaszcza Feuerbach). W jej właśnie ramach umieszcza młody Marks problematykę pracy i produkcji, dostrzegając w zjawiskach ekonomicznych przede wszystkim konieczny wymiar materialności („zmysłowej działalności") człowieka jako istoty gatunkowej, a zarazem jeszcze jedno — i najważniejsze — ze źródeł alienacji ludzkich działań, która musi być zniesiona, jeśli natura ludzka ma się w pełni urzeczywistnić. Krótko mówiąc, proces pracy i zespół zawiązywanych w nim stosunków ekonomicznych rozpatrywany jest przez młodego Marksa w kategoriach antropologiczno-etycznej filozofii, której zasadniczą strukturę wyznaczają jeszcze feuerbachowskie i młodoheglowskie opozycje alienacji i emancypacji, ludzkiego i „nieludzkiego" świata, tj. w ostatecznym rachunku rzeczywistego bytu i moralnej powinności.

Ta właśnie perspektywa osiąga swój najpełniejszy wyraz w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych* z roku 1844. Zarazem jednak w tym samym tekście można dostrzec zaczątki jej rozpadu. O tyle też paryskie *Rękopisy* są nader znaczącym dokumentem zasadniczego przełomu teoretycznego w myśli Marksa. Jest to tekst, w którym można niemal dokładnie prześledzić, jak nowy przedmiot filozoficznej krytyki — właśnie ekonomiczna problematyka pracy i produkcji — rozsadza samą tę perspektywę myślową, na gruncie której pierwotnie się pojawił. Właśnie dlatego *Rę-*

kopisy... musiały pozostać rękopisami; są bowiem tekstem niespójnym, wewnętrznie pękniętym. Ich zasadnicze stanowisko myślowe jest jeszcze na wskroś filozoficzne w tradycyjnym sensie. Jak powiedzieliśmy, jest ono tożsame z horyzontem filozoficznej i ideologicznokrytycznej antropologii Feuerbacha i lewicy heglowskiej. To prawda, że Marks włącza w ten horyzont nową dlań problematykę pracy i alienacji ekonomicznej, a nawet więcej, w tej nowo odkrytej sferze znajduje właściwe źródło wszelkich innych form alienacji (filozoficznej, religijnej, politycznej itp.), ich „tajemnicę" i „ziemską podstawę". To prawda również, że jego rozbudowana i wnikliwa analiza „pracy wyobcowanej" niejednokrotnie dotyka rzeczywiście istotnych problemów i sprzeczności społecznego procesu pracy. Analiza ta jednak nie tylko nie potrafi ich rozwiązać, lecz nawet adekwatnie sformułować, bowiem w gruncie rzeczy ani na chwilę nie przestaje być analizą filozoficzną: niezależnie od myślowego rozmachu całości i bogactwa wywodów szczegółowych jej zasadnicze ramy pojęciowe wyznacza alienacyjna problematyka filozoficznej antropologii postheglowskiej. W tych ramach nie mogą się jeszcze pojawić pytania o społeczną treść kategorii ekonomicznych i procesu pracy w ogóle, a także o istotne sprzeczności procesu pracy w społeczeństwie kapitalistycznym. Marks dostrzega wprawdzie poszczególne elementy potrzebne do zadania takich pytań, jak np. kwestie związane z własnością prywatną, podziałem pracy, wyzyskiem itp. Ale wszystkie te nowe elementy usiłuje jeszcze scalić w ramach starej, antropologiczno-filozoficznej perspektywy, traktując je nade wszystko jako źródła i przejawy procesów alienacyjnych, rozumianych wciąż w Feuerbachowskiej skali „ludzkiego gatunku", jego „działalności życiowej", jego „wymiany materii z przyrodą".

Z tego właśnie napięcia między tradycyjnie filozoficzną perspektywą myślową a nową problematyką ekonomii, która pierwotnie w tę perspektywę ma zostać włączona, lecz najwyraźniej nie chce się w niej zmieścić, biorą się wszystkie znamienne niezborności Marksowskiego wywodu z *Rękopisów*... Marks nie może się zdecydować, czy prywatną własność środków produkcji oraz podział pracy uznać za przyczynę wyobcowania pracy, czy też raczej za jego skutek lub przejaw. Jak wiadomo, w tekście można

znaleźć obydwie tezy. Chyba też nieprzypadkowo wywód urywa się właśnie tam, gdzie w dalszym ciągu miało nastąpić ostateczne rozwiązanie tego dylematu. I to „milczenie tekstu" jest również znamienne. Stanowi ono, podobnie jak tamte niezborności, oczywisty objaw tego, że zderzają się tu kategorie oraz poziomy myślowe, które są teoretycznie niewspółmierne. Własność prywatna środków produkcji i podział pracy należą, jako pojęcia teoretyczne, do zupełnie innego porządku niż kategoria alienacji. Nieprzezwyciężalne trudności w wywodzie *Rękopisów*... dowodzą, że konkretna, historyczna i społeczno-polityczna treść stosunków własnościowych oraz stosunków wynikających z podziału pracy jest zupełnie nieuchwytna w abstrakcyjnie moralistycznej perspektywie pytań o alienację i emancypację pracy jako gatunkowej działalności człowieka. A taka właśnie perspektywa jest wciąż jeszcze zasadniczą perspektywą teoretyczną *Rękopisów*... Pod względem ogólnych założeń fiozoficznych tekst ten nie wykracza poza Feuerbacha, a jako próba filozoficznej krytyki ekonomii stanowi tylko pełne rozwinięcie tego etyczno-antropologicznego pojmowania pracy, które już wcześniej znalazło swój nader adekwatny wyraz w szkicu Engelsa: *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, z początku 1844 roku.

Zarazem jednak już w *Rękopisach*... na ten etyczny i antropologiczny sens pojęcia pracy — a więc sens, w którym produkcyjna praca rozumiana jest jako świadoma i celowa działalność życiowa ludzkiego gatunku, jako zmysłowo-praktyczny stosunek wymiany materii pomiędzy Człowiekiem a Przyrodą — zaczyna nakładać się nowe, zupełnie odmienne znaczenie. Stopniowo, ale coraz wyraźniej, zaczyna odsłaniać się pierwotnie s p o ł e c z n y charakter procesu pracy, jak również dynamiki zawiązywanych w nim stosunków i właściwych im sprzeczności. Ta przemiana pojęcia w *Rękopisach*... jeszcze odbywa się jakby niespostrzeżenie i na peryferiach głównego toku wywodów. Zapewne najwyraźniej można ją dostrzec w tych pozornie ubocznych i najrzadziej czytanych partiach tekstu, które stanowią zapis pierwszych studiów Marksa nad bezpośrednio ekonomiczną problematyką płacy roboczej, zysku z kapitału czy renty gruntowej. To tutaj, w tych pierwszych i jeszcze po omacku czynionych próbach zrozumienia kapitalistycznych stosunków produkcji, które ukrywają się pod powierz-

chnią kategorii i zjawisk ekonomicznych, tworzą się z wolna podstawy nowego, nieantropologicznego pojęcia pracy, które potem znajdzie się u podstaw teorii materializmu historycznego.

W tym nowym pojęciu proces pracy ostatecznie już przestaje być wpisany w ontologię Człowieka, Przyrody, Natury Ludzkiej itp., a raczej sam otrzymuje status bezpośrednio ontologiczny. Ujmowany jest tu bowiem równoznacznie z procesem wytwarzania samej formy u s p o ł e c z n i e n i a jako właściwego i najbardziej pierwotnego wymiaru bytowego całej rzeczywistości ludzkiej, jej prawdziwej substancji. W tym nowym pojęciu praca jest więc procesem i stosunkiem czysto społecznym, który jednak nie dołącza się do jakiegoś ogólniejszego i bardziej pierwotnego stosunku ontologicznego (np. takiego, który zachodziłby między gatunkiem ludzkim a przyrodą) — jak to występuje w antropologicznej filozofii pracy; przeciwnie, społeczny charakter procesu pracy stanowi tu źródło i właściwą podstawę wszelkich innych procesów, stosunków, a nawet bytów, które w nim dopiero są wytwarzane. Z tego punktu widzenia zatem nie tylko przyroda (w sensie kategorii ontologicznej), lecz także człowiek — jako jednostka i jako istota gatunkowa — jest już pewnym wytworem społecznego procesu pracy, czyli procesu uspołecznienia.

Otóż ta właśnie przemiana w treści i teoretycznej strukturze samego pojęcia pracy — przemiana, która w *Rękopisach*... zaledwie się rozpoczyna i dopiero z wielkim trudem toruje sobie drogę — stanowi decydujący krok w procesie powstawania materializmu historycznego jako właściwej filozofii Marksa. Można powiedzieć najogólniej, że główną tendencją tej filozofii jest próba autonomicznego ugruntowania sfery tego, co społeczne, jako właściwego obszaru realności ludzkiego świata. Autonomicznego — tzn. takiego, które sfery tej nie redukuje do żadnych ontologicznych czy antropologiczno-etycznych przesłanek filozofii tradycyjnej. Ugruntowanie takie znajduje dojrzały Marks właśnie w kategorii pracy, która wskutek tego sama staje się centralną kategorią filozoficzną — właśnie w tej mierze, w jakiej przestaje być sprowadzalna do dawnych kategorii filozoficznych. A drogą do tej nowej filozofii, która przestaje być filozofią, jest krytyka ekonomii politycznej.

To właśnie dopiero wraz z tym nowym ujęciem kategorii pracy zmienia się u Marksa także cały sens dawnej problematyki alienacyjnej. Okazuje się bowiem, że źródeł i przyczyn wyobcowania pracy szukać trzeba bezpośrednio w społecznych stosunkach i warunkach pracy — w strukturze towarowej, w podziale pracy, a nade wszystko w prywatnej własności środków produkcji. Problem alienacji między Człowiekiem a Przyrodą lub między ideałem ludzkiej Istoty Gatunkowej a rzeczywistością człowieczeństwa przestaje być antropologicznym zagadnieniem stosunku empirycznego. Przekształca się on w zespół bardziej prozaicznych pytań o wewnętrzne sprzeczności społecznego procesu pracy w jego rzeczywistej historii. Tu zaś na pierwszy plan wysuwają się już te konkretne sprzeczności i antagonizmy, które tkwią u podstaw całościowego systemu stosunków ekonomicznych właściwych społeczeństwu kapitalistycznemu. Tym samym tradycyjnie pojęta antropologia filozoficzna przechodzi — właśnie dzięki krytyce ekonomii politycznej — w krytyczno-filozoficzną teorię społeczeństwa kapitalistycznego jako całości. Otwierają się tu zupełnie nowe pytania, dotychczasowej filozofii zupełnie nie znane; a odpowiedź na nie wymaga szczegółowej, teoretycznej i historycznej analizy kapitalizmu jako całościowego systemu społecznych stosunków i konfliktów, który oparty jest na skrajnie antagonistycznej formie „uspołecznienia społeczeństwa".

Ta nowa perspektywa, którą w *Rękopisach*... jeszcze niemal całkowicie zaciemnia abstrakcyjnie filozoficzna problematyka i terminologia Feuerbacha czy młodoheglistów, wyłania się stopniowo dopiero później. Proces jej powstawania wyraźnie już widać w tekstach z lat 1845/1846: w *Tezach o Feuerbachu*, w *Ideologii niemieckiej*, w *Świętej rodzinie*. Dokonując już tym razem obrachunku z Feuerbachem i z „krytyczną krytyką" lewicy heglowskiej — a więc także z własną niedawną przeszłością — Marks odkrywa tu, że sama tylko krytyka ideologii, jeśli nie staje się społeczno-historyczną krytyką ekonomii politycznej, wciąż jeszcze pozostaje w tej samej sferze myślenia czysto ideologicznego, którą pragnęła przełamać. Pojawia się tu już więc niemal pełny zarys jednego z podstawowych pojęć przyszłej teorii materializmu historycznego, mianowicie Marksowskiego pojęcia i d e o l o g i i — jako fałszywej świadomości społecznej, która nie da się

znieść ani przezwyciężyć za pomocą tylko krytyki, lecz jedynie rewolucyjnego przekształcenia rzeczywistości społecznej, z której ona wyrasta, albowiem sama ta świadomość uwarunkowana jest przez konflikt w sferze społecznych stosunków produkcji, czyli przez antagonizm klasowy. Jednakże trzeba było jeszcze pełniejszego wglądu w ekonomiczno-społeczną strukturę i dynamikę tego antagonizmu, a także w sytuację rzeczywistych sił społecznych, które swym działaniem mogłyby zrewolucjonizować całość systemu, by dopiero w *Nędzy filozofii* (1847) i w *Manifeście komunistycznym* (1848) ta nowa perspektywa filozoficzna osiągnęła swój kształt dojrzały. Jest to właśnie kształt teorii materializmu historycznego. Filozofia po raz pierwszy staje się tu krytyczną teorią form uspołecznienia wytwarzających się historycznie w procesie pracy, a więc także teorią samego procesu historycznego. I ta właśnie filozofia znajdzie się później u podstaw Marksowskiego *Kapitału*.

Tak więc to właśnie pytanie o ekonomię — o strukturę i ruch ukrywających się za kategoriami tej nauki społecznych stosunków zawiązywanych przez ludzi w procesie produkcyjnej pracy — zasadniczo przekształca pierwotną perspektywę myślową właściwą czysto filozoficznej krytyce ideologii. Wraz z tym nowym przedmiotem krytyka odkrywa cały nowy obszar realności, który nie daje się ująć w jakichkolwiek kategoriach antropologicznych czy w ogóle tradycyjnie filozoficznych. Realność ta — z braku lepszego terminu można ją nazywać właśnie uspołecznieniem — wymyka się wszelkim opozycjom i pojęciom tradycyjnej filozofii, takim jak Człowiek i Przyroda, Podmiot i Przedmiot, Duch i Materia czy Myślenie i Byt. Jest to bowiem pierwotna realność działań, stosunków i interakcji, w których dopiero tworzy się cały ludzki świat ze wszystkimi jego znaczącymi formami, a więc w których także podmiot i przedmiot, człowiek i przyroda, świadomość i byt dopiero niejako powstają i wyodrębniają się na gruncie pierwotnej jedności społecznego procesu pracy. Tak rozumiane uspołecznienie jest więc jedyną prawdziwie bytową formą ludzkiego świata, jego jedyną i najwłaściwszą substancją. W tym też sensie filozoficzno-krytyczna refleksja, która tę formę wydobywa na jaw i bada, zajmuje poniekąd miejsce daw-

nej filozoficznej ontologii, stając się nowego typu ontologią bytu społecznego lub, co oznacza to samo, materialistyczną dialektyką Marksowską. Albowiem byt, który ta nowa ontologia bada, ma charakter szczególny: w rzeczywistości nie jest on żadną substancją, lecz procesem. Jego realność i istnienie nie są nigdy dane, lecz zawsze stają się, zawsze są jeszcze-nie-gotowe. Całość tego bytu, jego absolutna istota, jest więc czymś zawsze otwartym, kształtującym się dopiero w czasie. Krótko mówiąc, bytową formą, w jakiej istnieje realność uspołecznienia, jest forma historyczności. Ontologia bytu społecznego musi więc być zarazem dialektyczną filozofią historyczności.

Tak więc kategoria pracy, której pełna treść filozoficzna zostaje wydobyta na jaw dopiero dzięki krytyce ekonomii politycznej, otwiera przed teorią całą nową dziedzinę przedmiotowości: świat uspołecznienia w jego historyczności. Filozofia staje się krytyczną teorią społeczeństwa i historii. A ponieważ podstawowe określenia, które dla całej tej dziedziny uznaje za konstytutywne, odnajduje już na jej najniższym szczeblu — mianowicie w procesie pracy, w którym forma uspołecznienia okazuje się być wytwarzana bezpośrednio wraz z wytwarzaniem materialnych podstaw ludzkiego życia — to jest materialistyczną teorią społeczeństwa i historii, czyli Marksowską teorią materializmu historycznego.

Przedmiotem materializmu historycznego jest więc opis i analiza historycznego procesu uspołecznienia jako realizującego się za pośrednictwem procesu produkcyjnej pracy (materialnej wytwórczości) lub odwrotnie: opis i analiza procesu produkcyjnej pracy jako konstytuującego, wraz z materią społecznego bytu, także samą formę uspołecznienia z jej strukturalnymi sprzecznościami i antagonizmami. Na tym właśnie polega swoisty sens Marksowskiej kategorii pracy jako procesu społecznego: praca nie jest tu już po prostu zmysłową działalnością gatunkowego Człowieka, świadomie i celowo przekształcającego przyrodę dla swoich potrzeb, lecz jest pierwotnie społeczną działalnością ludzi („konkretnych osobników ludzkich"), w której wraz z przedmiotami materialnymi wytwarzają oni — nieświadomie i wbrew swoim subiektywnym intencjom — zespół czysto społecznych stosunków między sobą,

pierwotnie określających charakter i warunki całego procesu materialnej produkcji. Te właśnie stosunki — dla samych zawiązujących je ludzi nieprzejrzyste i nie poddające się kontroli („niezależne od ich woli i świadomości"), lecz raczej nad nimi właśnie panujące — rozstrzygają o całokształcie pozostałych stosunków funkcjonujących w danej zbiorowości, określają właściwą dla niej formę uspołecznienia.

Społeczny proces pracy ma więc w ujęciu Marksa zawsze te dwa aspekty naraz, tak jak sama praca jako działalność ludzka ma zawsze naraz te dwa odniesienia: ze względu na swój przedmiot (swoje „co", „czym" i „w czym") odnosi się praca do zewnętrznej przyrody, i ten jej aspekt można nazwać materialno-technicznym; ale zarazem ze względu na swoisty podmiot (na kolektywne „kto" i „jak" społecznej produkcji) praca zawsze pozostaje w bezpośrednim odniesieniu do stosunków w ramach społeczeństwa, co stanowi jej aspekt społeczno-polityczny. Obydwa te aspekty są nieodłącznymi, a zarazem niesprowadzalnymi do siebie momentami społecznego procesu pracy, i jako takie zostały przez Marksa wyraźnie odróżnione oraz ujęte w ścisłe kategorie pojęciowe. Pierwszemu z nich odpowiada w klasycznej terminologii Marksowskiej pojęcie sił wytwórczych, drugiemu zaś kategoria stosunków produkcji. Jak wiadomo, jedno i drugie razem składa się na to, co Marks nazywa społeczno-ekonomiczną bazą każdej formacji lub właściwym jej sposobem produkcji.

Nie miejsce tu, by dokładniej analizować złożony związek między siłami wytwórczymi a stosunkami produkcji w ramach Marksowskiego pojęcia bazy. Należy natomiast stwierdzić, że, po pierwsze, wbrew interpretacjom obiegowym spośród obydwu tych momentów społecznego procesu pracy w jego bazowym charakterze Marks najwyraźniej przyznaje zdecydowany priorytet drugiemu, tj. stosunkom produkcji. To stosunki produkcji — czyli stosunki wynikające z organizacji pracy, a nade wszystko stosunki określające własność środków produkcji i tym samym społeczne zasady przywłaszczania produktów — tworzą ową pierwotną, niezależną od świadomości i woli jednostek formę ich uspołecznienia, w którą każdorazowo już wpisuje się również sama praca bezpośrednio produkcyjna w jej

aspekcie materialno-technicznym (siły wytwórcze). Trzeba też mocno podkreślić, po drugie, że tak rozumiane stosunki produkcji nie są bynajmniej stosunkami ekonomicznymi, lecz mają charakter czysto społeczny, a nawet polityczny w szerokim sensie tego słowa. Są to bowiem stosunki układające się na osiach społecznego panowania i podporządkowania, władzy i podległości, przemocy i represji. Określają one rozkład antagonizmu sił i konfliktu interesów w społecznym procesie pracy. Ten antagonizm i konflikt nie jest wcale dla Marksa czymś ubocznym, dodanym przypadkowo do samej pracy w jej wewnętrznej istocie; przeciwnie, stanowi on właśnie konstytutywny moment samego procesu pracy jako procesu uspołecznienia — przynajmniej jeśli idzie o całą dotychczasową historię, która właśnie dlatego jest tylko prehistorią prawdziwie ludzkiego społeczeństwa — społeczeństwa wolnego od antagonizmu i przemocy. Tu właśnie leży punkt ciężkości całej teorii materializmu historycznego: im bardziej ludzie opanowują przyrodę w materialno-technicznym kręgu swej pracy, tym bardziej przyrodniczy kształt przybierają stosunki dominacji i przemocy w jej kręgu wewnątrzspołecznym. Jak wiadomo, według Marksa ta czysto społeczna przemoc przybiera przede wszystkim postać k l a s o w e g o antagonizmu i walki klasowej. Marksowskie pojęcie klasy i klasowości wyraża więc nierozłączną jedność momentu ekonomicznego i politycznego w społecznym procesie pracy. Właśnie połączenie obydwu tych momentów w jednym pojęciu stawia teorię Marksowską w najbardziej zdecydowanej opozycji do całej myśli burżuazyjnej, troskliwie przestrzegającej tego odróżnienia między polityką a tym, co czysto ekonomiczne. Marksowskie pojęcie pracy jako procesu społecznego — a tym samym także materialistyczno-historyczne pojęcie zjawisk czy stosunków ekonomicznych — zawsze zawiera już w sobie klasowe uczłonowanie społeczeństwa, a więc implikuje także całą problematykę przemocy w życiu społecznym i w historii, którą teoretycy burżuazyjni usuwają poza granice sfery czysto ekonomicznej. Bez tej problematyki niemożliwa byłaby cała konstrukcja teoretyczna *Kapitału*, w której pozaekonomiczna przemoc występuje co najmniej dwukrotnie w kluczowych punktach wywodu: przy wyjaśnieniu genezy kapitalizmu (problem „pierwotnej akumulacji kapitału")

oraz przy wykazaniu obiektywnej konieczności jego upadku (rewolucja jako akt klasowej przemocy zorganizowanego proletariatu).

Podstawową kategorią materializmu historycznego nie są więc siły wytwórcze i ich rozwój, lecz stosunki produkcji, rozumiane jako społeczne formy zespolenia koniecznych czynników produkcji, czyli typy stosunku własności do pracy produkcyjnej, określające zarazem właściwe dla danej zbiorowości formy społeczno-politycznej dominacji i podległości, tj. k l a s o w ą s t r u k t u r ę społeczeństwa. Ujęcie Marksowskie nie ma więc nic wspólnego z późniejszymi wulgaryzacjami, które doszły do głosu w czynnikowych interpretacjach materializmu historycznego, głoszących tzw. determinizm ekonomiczny. Interpretacje te, jednokierunkowo podporządkowujące nadbudowę bazie, a z kolei w ramach bazy absolutyzujące priorytet sił wytwórczych jako „czynnika determinującego w ostatniej instancji", oparte są właśnie na n i e m a r k s o w s k i m (przez Marksa krytykowanym) rozumieniu stosunków ekonomicznych. Sfera tego, co ekonomiczne, jest w tych interpretacjach sfetyszyzowana dokładnie tak samo jak w burżuazyjnej ekonomii politycznej: ekonomiczne stosunki zostają naprzód całkowicie oczyszczone ze swej bezpośrednio społecznej i politycznej treści, a następnie jako takie przeciwstawione pozostałym (właśnie społecznym stosunkom sfery pozaekonomicznej). „To, co społeczne", okazuje się epifenomenem „tego, co ekonomiczne".

U Marksa jednak mamy do czynienia z zupełnie inną koncepcją. Baza nie oznacza tu sfery czysto ekonomicznej, a tym bardziej czysto technologicznej sfery rozwoju sił wytwórczych. Dla Marksa baza to tyle co społeczny sposób produkcji — a więc nierozerwalna jedność (i antagonizm) stosunku ekonomicznego i politycznego. „To, co społeczne", nie jest tu żadnym wytworem ani epifenomenem „tego, co ekonomiczne", lecz jego i s t o t ą; ale w „tym, co społeczne", zawsze już zawarty jest od początku także czynnik polityczny. Z tego punktu widzenia stosunki ekonomiczne są ogniskiem, w którym właśnie skupiają się obydwa te konstytutywne aspekty i odniesienia społecznego procesu pracy: materialno-techniczny i społeczno-klasowy. Zawarte są w nich więc zawsze obydwa te porządki: produkcji dóbr i przemocy w sferze ich przywłaszczania

lub podziału, obiektywnych prawidłowości i walki interesów, ekonomii i polityki.

Taka właśnie treść zawarta jest w Marksowskim pojęciu społecznych stosunków produkcji. Bazowy ich charakter polega na tym, że określają oś centralnego antagonizmu, wyznaczającego istotną całość stosunków społecznych dla każdej określonej zbiorowości, tzn. wyznaczającego właściwą danemu społeczeństwu formę wewnętrznej konfliktowości jego uspołecznienia. Stosunki produkcji są więc zawsze zarazem ekonomiczne i społeczno-polityczne, ponieważ są stosunkami określającymi klasowe uczłonowanie społeczeństwa.

Marksowskie pojęcie klasy, które skupia w sobie wszystkie te teoretyczne wątki, jest właśnie z tego względu centralną kategorią filozoficzną materializmu historycznego. Oznacza ono precyzyjnie tę właśnie nieuchwytną dla całej ekonomii politycznej jako nauki jedność, która na szczeblu bazy ucieleśnia się właśnie w stosunkach produkcji: jedność wspólnego miejsca — ekonomicznego — jakie dana grupa ludzi zajmuje w procesie materialnej produkcji oraz wspólnego interesu w politycznej grze sił i konfliktów, w płaszczyźnie społecznej przemocy, na osi panowania i zniewolenia. Dlatego właśnie dopiero klasa, i tylko ona, jest dla Marksa właściwym podmiotem życia społecznego, a zarazem właściwym przedmiotem teorii materializmu historycznego. Tylko bowiem ujęcie procesu historycznego jako historii klas i ich walki pozwala zrozumieć całość złożonej relacji, jaka w procesie tym zachodzi między represywnym charakterem uspołecznienia (tj. wytwarzającą się w nim sferą nie-wolności społecznej, politycznej, prawnej, etycznej itp.) a antagonistycznymi stosunkami wytwarzania i przywłaszczania w procesie materialnej produkcji dóbr (czyli sferą nie-wolności ekonomicznej, określoną przez rozdział bezpośrednich wytwórców od własności środków produkcji).

Materializm historyczny nie jest więc teorią wyjaśniającą całość życia społecznego czynnikiem ekonomicznym. Wręcz przeciwnie, jest to teoria, która ujawnia i bada czysto społeczny charakter wszelkiej realności ekonomicznej, a więc ekonomię sprowadza do jej pierwotnej, społeczno-klasowej treści. W tym właśnie sensie jest to teoria filozoficzna. Jednakże w ramach marksizmu nie ma

ona statusu samej tylko filozofii społecznej, która dawałaby się odróżnić od marksistowskiej filozofii w ogóle, lecz sama jest jedyną i właściwą filozofią Marksa. Filozofia ta powstaje dzięki krytyce ekonomii politycznej i jako jej rezultat stanowi nowego typu ontologię społecznego bytu ludzi w ich historycznym istnieniu i działaniu — a więc tego bytu, który jest wytwarzany w społecznym procesie pracy i który ukrywa się za kategoriami rzekomo ekonomicznymi. Tak rozumiana filozofia materializmu historycznego zawiera więc w sobie, jako nieodłącznie powiązane, obydwa te momenty. Jest, po pierwsze, krytyką ekonomii, tzn. ujmuje kategorie ekonomiczne jako urzeczowiony wyraz społecznych stosunków w ich historyczności. Kluczem do ekonomii jest filozoficzna teoria społeczeństwa i historii. I, po drugie, jest krytyką ekonomii, ponieważ właśnie ekonomiczną formę uprzedmiotowienia stosunków społecznych uznaje za konstytutywną dla całości tych stosunków w ich wewnętrznej strukturze i w ich historycznym rozwoju. Kluczem do filozoficznej teorii społeczeństwa i historii jest więc krytyka ekonomii politycznej. W tym sensie jest to teoria historycznego materializmu.

DIALEKTYCZNA EPISTEMOLOGIA LUKÁCSA

Kiedy w 1923 roku pewien młody filozof marksista opublikował w znanym ze swych lewicowych skłonności berlińskim wydawnictwie Malik Verlag osiem niezbyt długich szkiców opatrzonych jeszcze krótszą przedmową oraz wspólnym tytułem: *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce (Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über die marxistische Dialektik)*, nikt chyba nie przypuszczał, że oto ukazuje się jedna z najgłośniejszych książek XX wieku. Autor tego dzieła — György Lukács, który podówczas używał zniemczonego imienia Georg — nie miał jeszcze czterdziestki, a za marksistę uważał się od kilku zaledwie lat. Nie można jednak powiedzieć, że był postacią nieznaną, zwłaszcza w środowisku radykalnych intelektualistów niemieckich tej epoki. Urodzony w roku 1885 w Budapeszcie (pochodził z bogatej rodziny żydowskiej, jego ojciec był jednym z potentatów wielkiej burżuazji finansowej Austro-Węgier), otrzymał staranne wykształcenie w najlepszych ośrodkach akademickich Niemiec. Najsilniej związał się ze szkołą w Heidelbergu, gdzie za mistrzów miał takich luminarzy ówczesnej myśli niemieckiej, jak Wilhelm Dilthey, Max Weber, Georg Simmel i Emil Lask. W 1911 roku opublikował zbiór esejów pt. *Dusza i formy (Die Seele und die Formen)*, w których znać silną inspirację Diltheyowskiej filozofii życia. Potem, szukając wyjścia poza subiektywizm i irracjonalizm metodologii Diltheya, zwrócił się ku Heglowskiej dialektyce historii. Z tych właśnie poszukiwań wyrosła druga jego książka: wydana w 1916 roku głośna *Teoria powieści Theorie des Romanes*) — dzieło, które było dramatycznym wyrazem, a jednocześnie próbą filozoficznej

diagnozy tego bezprzykładnego kryzysu zachodniej cywilizacji i kultury, jaki ówczesnemu pokoleniu dane było przeżyć w doświadczeniu pierwszej wojny światowej. Wkrótce po tym doświadczeniu przyszło następne, nie mniej doniosłe: rewolucja październikowa i zrodzona z niej fala ruchów rewolucyjnych w środkowej Europie. W tym klimacie gwałtownej radykalizacji postaw i zaangażowań Lukács wybiera marksizm. Wybiera go w filozoficznej teorii i w politycznej praktyce rewolucyjnego komunizmu. W 1919 roku bierze czynny udział w organizowaniu Węgierskiej Republiki Rad: aż do jej upadku pełni funkcję komisarza do spraw kultury w rewolucyjnym rządzie Beli Kuna. Potem emigruje do Austrii, gdzie aktywnie działa w międzynarodowym ruchu komunistycznym. W tych właśnie latach 1919-1922 powstają jego studia, które złożą się na *Historię i świadomość klasową*.

Habent sua fata libelli — w losach tej książki można prześledzić jak w zwierciadle całe ostatnie półwiecze dziejów myśli europejskiej, przede wszystkim dziejów marksizmu. Rozgłos i burzliwe dyskusje, jakie towarzyszyły jej pojawieniu się, zamierają pod koniec lat dwudziestych. Książka Lukácsa została zapomniana i dopiero od kilkunastu lat znów pojawiła się w centrum zainteresowań i kontrowersji. Dziś to dzieło sprzed pół wieku jest jednym z ważnych czynników kształtowania się samowiedzy filozoficznej współczesnego marksizmu; jest także doniosłym elementem samookreślenia myśli marksistowskiej wobec innych znaczących zjawisk w filozofii XX wieku, bowiem zasięg oddziaływań *Historii i świadomości klasowej* na myśl współczesną nie ogranicza się jedynie do tradycji marksistowskiej. Książka Lukácsa od początku odsłania także wiele płodnych punktów styczności — aktualnej lub potencjalnej — marksizmu z klasyczną problematyką najnowszej filozofii europejskiej. Te właśnie punkty styczności sprawiły, że nawet w latach trzydziestych — po lata pięćdziesiąte — recepcja Lukácsowskiej *Historii*... bynajmniej nie ustała, lecz tylko przesunęła się poza ramy instytucjonalnego marksizmu. Tutaj książka ta oddziaływała nader intensywnie, przyczyniając się w decydującym stopniu do procesu ogólnego „zmarksizowania" świadomości filozoficznej w Europie, jaki wyraźnie dokonywał się od kilku dziesięcioleci. To z tej właśnie książki uczyli się

Marksowskiej dialektyki historyczności czołowi przedstawiciele postfenomenologicznej myśli „egzystencjalnej" — Sartre i Merleau-Ponty; to w niej znalazł główną inspirację Mannheim i jego szkoła socjologii wiedzy; to na niej w znacznym stopniu oparli podstawy swej krytycznej teorii myśliciele ze szkoły frankfurckiej: Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas; to jej idee rozwinął w swej filozofii Lucien Goldmann.

Z czysto historycznego punktu widzenia książka Lukácsa daje się dość dokładnie zlokalizować w diachronii dziejów XX-wiecznego marksizmu. Należy ona mianowicie do tej nowej formacji rewolucyjnego myślenia marksistowskiego, która zrodziła się z doświadczeń imperialistycznej wojny i rewolucji proletariackiej, a którą w całości można określić jako leninowski etap historii marksizmu lub jako marksizm III Międzynarodówki. Formacja ta, stanowiąca teoretyczny wyraz krachu ideowo-politycznego socjaldemokracji oraz tworzenia się nowych, komunistycznych podstaw organizacji międzynarodowego ruchu robotniczego, nieodłącznie związana jest z teoretyczną i praktyczną działalnością Lenina. Spośród innych teoretyków starszego pokolenia mieli udział w jej przygotowaniu także Róża Luksemburg i Trocki. Szczytowy rozkwit tej formacji przypada jednak dopiero na lata dwudzieste. Ekonomiczno-społeczne problemy budownictwa socjalistycznego w młodym państwie radzieckim, głęboka rewolucja obyczajowa i kulturalno-estetyczna, wreszcie narastające przekonanie o rychłym nadejściu ogólnoświatowego kryzysu rewolucyjnego, który przyniesie całkowite i ostateczne zwycięstwo socjalizmu — wszystko to złożyło się na ową szczególną atmosferę „świata w przededniu", która tak głęboko przenika całą marksistowską myśl tamtych czasów. Poczucie przełomowości epoki rodzi klimat niepokoju i twórczego fermentu, w którym marksizm odrzuca utarte schematy i coraz głębiej sięga do swoich najbardziej autentycznych tradycji i źródeł. A jednocześnie myśl ta żyje oczekiwaniami, które mają w sobie coś z chiliastycznego ducha wszelkiej rewolucyjnej utopii: jest w niej wiara w nieograniczoną skuteczność działań tego pierwszego świadomego podmiotu historii, jakim jest rewolucyjny proletariat; jest entuzjastyczna nadzieja na bliski już moment spełnienia jego dziejowej misji; jest mityczne niemal

przeczucie nadchodzącego już nieodwołalnie „skoku z królestwa konieczności w królestwo wolności".

Ten charakterystyczny zespół postaw i oczekiwań daje się bez trudu odnaleźć w *Historii i świadomości klasowej* Lukácsa — książce, która obok pism Antonio Gramsciego jest bez wątpienia najpełniejszym i najbardziej reprezentatywnym dokumentem teoretyczno-filozoficznym marksizmu tej epoki. Stąd więc — z myślowego i emocjonalnego klimatu całej tej formacji — pochodzą owe „błędy", które później wytykać będą Lukácsowi jego niezbyt bystrzy krytycy, zarzucający mu np. chiliastyczny utopizm, wyabsolutnienie roli podmiotu i świadomości klasowej w dziejach, subiektywistyczną interpretację dialektyki, heglizm, mitologizację proletariatu, eschatologiczne pojmowanie rewolucji i komunizmu itp. Nawet jeśli wszystkie te wątki są u Lukácsa istotnie obecne (co wcale nie jest bezdyskusyjne), to tylko powierzchowna i całkowicie ahistoryczna krytyka może uznać je za błędy lub pomyłki jednego autora. Wchodzi tu raczej w grę zespół typowo zbiorowych wyobrażeń, złudzeń i odczuć, a więc pewna intersubiektywna struktura świadomości, właściwa całemu pokoleniu marksistów i całej historycznej epoce. Pod tym względem myśl Lukácsa z lat dwudziestych stanowi więc tylko konkretny wyraz tej ogólniejszej struktury marksistowskiego myślenia swoich czasów. Myśl ta po prostu wiernie reprezentuje tę strukturę i jej też zawdzięcza wszystkie swe skrajności, braki i ograniczenia.

Nie znaczy to jednak, że *Historię i świadomość klasową* wolno nam dziś uznać w całości za interesujący dokument o charakterze czysto historycznym. Jednocześnie bowiem dzieło to ma dla całego współczesnego marksizmu także fundamentalne znaczenie teoretyczne. Historyczność nie daje się tu zresztą wyraźnie oddzielić od poznawczych walorów teorii; również odkrywczość i uniwersalizm swej filozoficznej perspektywy zawdzięcza książka Lukácsa przede wszystkim wspólnemu światopoglądowi formacji, do której należy i którą adekwatnie reprezentuje: rewolucyjnej, leninowskiej formacji dialektycznego marksizmu lat dwudziestych. Otóż formacja ta — zapewne właśnie dzięki swej wyjątkowej sytuacji historycznej — zdołała zarazem osiągnąć najwyższy ze znanych nam dotąd stopni tego, co w języku Lukácsa można by nazwać „adekwatną świadomością" mar-

ksistowskiego myślenia teoretycznego w XX wieku. Odnosi się to zwłaszcza do świadomości filozoficznej. To właśnie w okresie leninowskim filozofia marksizmu podejmuje najbardziej jak dotychczas energiczne i konsekwentne wysiłki odnalezienia intelektualnej tożsamości; to wtedy najpełniej powraca do swych autentycznych, Marksowskich źródeł, zagubionych przez „fałszywą świadomość" naturalistycznego i wulgarnie materialistycznego marksizmu II Międzynarodówki. Tych fundamentalnych faktów teoretycznych nie zmienia historyczna okoliczność, że żywot tej formacji był krótkotrwały. Przestrzeń intelektualna marksizmu III Międzynarodówki — a więc marksizmu Lenina i Róży Luksemburg, Lukácsa i Gramsciego, Łunaczarskiego i Brechta — jest dziś tak samo jak przed półwieczem jedyną rzeczywistą przestrzenią teoretyczną filozofii marksistowskiej. Zarówno stalinowski dogmatyzm, jak i rozmaite — ściśle z nim sprzężone — formy opozycji przeciw niemu (np. modny dziś typ marksizmu humanistycznego, marksistowskiej antropologii czy filozofii człowieka) przestrzeni tej nie tylko nie przekraczają, lecz przeciwnie, zgoła jej nie osiągają, pozostając na niższym niż ona poziomie teorii. Pod względem teoretycznym są więc w równym stopniu krokiem wstecz względem leninowskiego marksizmu lat dwudziestych.

Stąd właśnie bierze się wciąż aktualna doniosłość *Historii i świadomości klasowej* także — i przede wszystkim — jako dzieła filozoficznego. W niej bowiem sformułowane są w sposób najbardziej dobitny — a więc nie wolny od pewnych skrajności, lecz właśnie dlatego szczególnie jasny i przejrzysty — pytania, które cała tamta formacja uznawała za ośrodkowe dla marksistowskiej teorii. Otóż pytań tych marksizm współczesny nie może w żaden sposób ominąć, nawet jeśli będzie dla nich musiał szukać innych odpowiedzi. W tym sensie książka Lukácsa jest dziś wciąż (tu znów: obok tekstów Gramsciego) niezbędnym punktem wyjścia wszelkiej rzetelnej refleksji filozoficznej na gruncie marksizmu. Wskazuje ona bowiem z wyjątkową precyzją właściwy obszar teoretyczny marksistowskiego filozofowania, a zarazem dokładnie określa jedyną prawomocną w tym obszarze perspektywę poznawczą. Jak wiadomo, problematyka ta ściśle pokrywa się u Lukácsa z zagadnieniem d i a l e k t y k i, rozumianej na sposób rdzennie Mark-

sowski — jako rewolucyjno-krytyczna metoda społecznego myślenia i działania, bezpośrednio realizująca jedność teorii i rzeczywistej *praxis*. *Historia i świadomość klasowa* nie jest niczym innym, jak tylko pełnym rozwinięciem filozoficznym tego Marksowskiego — i Leninowskiego — pojmowania materialistycznej dialektyki. Można też powiedzieć, że jest adekwatną teorią tego, co u Marksa i Lenina było przede wszystkim dialektyką w akcji, w bezpośrednim działaniu. Tę dialektykę praktyczną — dialektykę Marksowskiego *Kapitału* i Leninowskiej myśli społeczno-politycznej — Lukács próbuje wyłożyć *explicite* i do końca przetłumaczyć na język problematyki bezpośrednio filozoficznej. Rewolucyjno-krytyczna metoda staje się tu uniwersalną epistemologią świata historycznego i zarazem jedyną prawdziwie filozoficzną ontologią tego świata w jego społecznym bycie.

1. STRUKTURA ŚWIADOMOŚCI URZECZOWIONEJ

Zlokalizujemy naprzód wstępnie właściwy obszar teoretyczny, na którym sytuuje się Marksowsko-Lukácsowska koncepcja dialektyki. Otóż jest to, mówiąc najogólniej, obszar problemów, jakie myśleniu filozoficznemu nasuwa historyczność. Nie historia; marksistowska dialektyka nie jest spekulatywną filozofią dziejów ani badawczą metodą naukowej historiografii empirycznej, ani wreszcie instrumentem hermeneutycznego rozumienia konkretnych wydarzeń historii w niepowtarzalnej pełni ich własnego sensu. Jest natomiast filozoficzną teorią samej struktury „bycia w historii" lub „posiadania historii" — i to jako struktury fundamentalnej, ontologicznej, konstytuującej źródło wszelkiej realności i wszelkiego sensu. Tę właśnie strukturę określam tu, z braku lepszego terminu, mianem historyczności. Równie dobrze jednak można by ją nazwać uspołecznieniem. Historyczność bowiem, którą marksizm ujawnia i bada, ma zawsze za swą właściwą treść „bycie w społeczeństwie", co należy rozumieć dosłownie jako „bycie-czymś-społecznym".

Z punktu widzenia filozoficznej epistemologii, który tutaj interesuje nas przede wszystkim, ów obszar historyczności jawi się naprzód jako obszar swoistych proble-

mów, nasuwanych poznaniu przez relację między poznaniem a działaniem. Tu właśnie przebiega najważniejsza granica między marksizmem a całą klasyczną tradycją filozofii mieszczańskiej. Ta ostatnia zawsze sytuowała się w obrębie samego poznania, milcząco zakładając naturalny, a więc pierwotny i nieprzekraczalny charakter poznawczej postawy wobec świata. Jej refleksja operowała tedy niezmiennie na tym poziomie teorii, który ogólnie można określić jako epistemiczny; jest to poziom bezpośredniej wiedzy przedmiotowej, a więc wiedzy zawsze uwikłanej w opozycję — strukturalną dla całego tego poziomu — wiedzącej świadomości i wiedzianej rzeczy, poznającego myślenia i poznawanego bytu. Natomiast marksizm jako projekt filozoficzny zaczyna się dopiero wraz z wysiłkiem ujęcia i opisania samej tej opozycji jako całości, czyli właśnie wraz z wykroczeniem poza nią. Nie jest to więc jakieś nowe stanowisko na tym samym poziomie, lecz myśl odkrywająca i konstytuująca cały nowy poziom teorii — poziom, który w odróżnieniu od poprzedniego nazwać trzeba epistemologicznym. Tutaj refleksja chce być już nie po prostu poznaniem, lecz poznaniem poznania, chce ukonstytuować obszar epistemiczny jako całość i opisać go poniekąd z zewnątrz, wskazując tym samym jego pozaepistemiczne podstawy i przesłanki. Dopiero w takiej właśnie epistemologicznej perspektywie odsłania się właściwy sens Marksowskiego ujęcia praktyki jako kategorii filozoficznej: myślenie świadomie przekracza tu naturalną oczywistość własnego uwikłania w czysto poznawczą relację ze światem i dostrzegając wtórność tej relacji jako całości odnajduje w działaniu jej konieczną przesłankę i strukturalne dopełnienie. Takie właśnie myślenie jest myśleniem dialektycznym. Jest ono „filozofią praktyki" (Gramsci), ale w tej samej mierze zarazem jest „teorią teorii", „świadomością świadomości" (Lukács),[1] tj. myśleniem nie epistemicznym, lecz epistemologicznym.

[1] G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein, Studien über die marxistische Dialektik*, w: G. *Lukács, Werke*, t. II, *Frühschriften* II, Neuwied—Berlin 1968, s. 219. Jest to autoryzowane i opatrzone przedmową Lukácsa drugie wydanie pierwodruku z 1923 r., przygotowane przez wydawnictwo H. Luchterhanda w ramach edycji dzieł zebranych Lukácsa. Wszędzie dalej cytuję *Historię i świadomość klasową* według tego drugiego wydania.

Otóż w *Historii i świadomości klasowej* znajdujemy przede wszystkim pełny i adekwatny opis tej właśnie zasadniczej różnicy poziomów teorii, jaka dzieli marksizm od całej filozofii tradycyjnej. Jest to opis w kategoriach zarazem historycznych i teoretycznych. Za punkt wyjścia przyjmuje Lukács pewną całościową strukturę przestrzeni intelektualnej, którą określa mianem „świadomości urzeczowionej", a która dokładnie odpowiada temu, co nazwaliśmy epistemicznym poziomem teorii. W tej właśnie przestrzeni sytuuje się cała klasyczna tradycja nowożytnej filozofii mieszczańskiej od Kartezjusza po Hegla. Zarazem jest to także przestrzeń poznawcza nauki: matematyczno-eksperymentalnego przyrodoznawstwa Galileusza i Newtona, mechaniki, racjonalnego rachunku i technologii.

Urzeczowioną świadomość rozpatruje Lukács jako świadomość urzeczowionego świata. Świat, w którym powstaje taka świadomość, jest tu ściśle zidentyfikowany w swej historyczności. Jest to mianowicie świat tworzącego się społeczeństwa kapitalistycznego. W swej teorii urzeczowienia — czy też reifikacji *(Verdinglichung)* jako zjawiska społeczno-historycznego Lukács przyjmuje za punkt wyjścia Marksowską analizę towaru i fetyszyzmu towarowego z tomu I *Kapitału*. Historia i świadomość klasowa konsekwentnie rozwija naczelną myśl tej analizy: iż w strukturze towaru — i w całym systemie gospodarki towarowej — znajduje wyraz fałszywa, zmistyfikowana forma uspołecznienia, na której gruncie pewne nawiązywane za pośrednictwem rzeczy społeczne stosunki między ludźmi przybierają postać naturalnych, czysto przyrodniczych stosunków między samymi rzeczami. Otóż Lukács w swej książce podejmuje próbę zbadania, w jakiej mierze ten fetyszystyczny charakter samej formy towarowej może wpłynąć — i rzeczywiście wpływa — na całość życia społecznego. Reifikacja interesuje go jako całościowy proces, w którym jednocześnie wytwarza się pewna określona forma przedmiotowości — świat rzeczy i relacji między rzeczami, preformowany przez świat towarów i ich praw rynkowych — oraz pewna ściśle jej odpowiadająca forma świadomych przeżyć i zachowań uwikłanego w ten świat podmiotu.

Taka właśnie struktura subiektywności — mianowicie ta, która jest nierozłącznie sprzężona ze zreifikowaną obiek-

tywnością stosunków międzyludzkich i całego świata zewnętrznego w społeczeństwie towaru i kapitału — jest świadomością urzeczowioną. W sposobie przeżywania swej rzeczywistości i siebie samej dokładnie odzwierciedla ona fetyszyzm formy towarowej, jeszcze bardziej go pogłębiając i przenosząc na wszystkie sfery życia społecznego. Proces ten nasila się wraz z rozwojem kapitalistycznych stosunków produkcji. Charakterystyczne dla kapitalizmu oddzielenie wytwórcy od środków produkcji oraz rozbicie jakościowej jedności zarówno samego procesu pracy, jak i jego produktu, prowadzi do rozczłonkowania i zerwania wszystkich pierwotnych form jakości w łonie procesu produkcji — form opartych na tradycjonalnych powiązaniach konkretnych doświadczeń procesu pracy. Racjonalizacja produkcji idzie w parze z jej „odjakościowieniem", depersonalizacją i kwantyfikacją. Jedność produktu jako towaru przestaje mieć związek z jego jednością jako wartością użytkową. Proces pracy zdominowany zostaje przez funkcjonalność, rachunek, wartość wymienną. Pierwotne, ukryte stosunki międzyludzkie o charakterze konkretnie społecznym coraz bardziej zastępowane są abstrakcyjnymi relacjami urzeczowionych jednostek. Prowadzi to do atomizacji zbiorowości na indywidualne podmioty i do zerwania więzi społecznej między nimi. Tworzy się kapitalistyczne społeczeństwo obywatelskie, w którym całokształt życia publicznego staje się wierną kopią struktury towaru i praw kapitalistycznego rynku.

Postępująca reifikacja w społeczno-ekonomicznej bazie ma więc swój dokładny odpowiednik w urzeczowionych strukturach nadbudowy. One to właśnie najbardziej interesują Lukácsa. To przede wszystkim ich opisowi i analizie poświęcone jest główne studium teoretyczne *Historii i świadomości klasowej* — rozprawa pt. *Urzeczowienie i świadomość proletariatu (Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats)*. Pokazuje tu Lukács szczegółowo, w jaki sposób sama struktura gospodarki towarowo-kapitalistycznej określa kształt społecznej świadomości w jej rozmaitych sferach. Począwszy od najniższych szczebli nadbudowy — od funkcjonowania państwa, prawa, administracji — występują tu te same procesy co w urzeczowionej bazie. Konkretne, doraźnie empiryczne treści stosunków międzyludzkich, typowe dla formacji przedkapi-

talistycznych, wypierane są przez abstrakcyjne, sformalizowane relacje i więzi polityczno-prawne. Racjonalizacja i kwantyfikacja obejmuje stopniowo całokształt życia społecznego. Jednostki są formalnie równe, tzn. wzajemnie zastępowalne i całkowicie anonimowe; w ich życiu coraz mocniej pogłębia się dualizm człowieka i obywatela. Organiczna jedność ludzkiej osobowości ulega rozszczepieniu na wielość niezależnych od siebie osób: rynkową, prawną, polityczną, prywatną itp. Z drugiej strony, świadomość ludzka internalizuje tę obiektywną formę urzeczowienia i w całości przenosi ją także na własne wnętrze, na przeżycie własnej subiektywności. Zreifikowanej przedmiotowości odpowiada urzeczowiona podmiotowość: człowiek jawi się sobie samemu jako nosiciel pewnego zbioru cech, które ma, posiada, tak jak rzeczy, jak przedmioty świata zewnętrznego.

Najważniejsze jednak partie analizy Lukácsa dotyczą wyższych pięter nadbudowy. Bada on mianowicie sposób, w jaki ta całościowa, obiektywno-subiektywna struktura świata urzeczowionego artykułuje się także — i może przede wszystkim — w najczystszych, najogólniejszych formach myślenia teoretycznego: w nauce i w filozofii. Punktem wyjścia jest tu stwierdzenie zasadniczej zbieżności obu tych form teorii: nowożytne przyrodoznawstwo matematyczno-eksperymentalne oraz nowożytna filozofia pokartezjańska wyrastająca ze wspólnego źródła i reprezentują ten sam kierunek pojęciowej racjonalizacji świata.

W obu tych formach znajduje najpełniejszy wyraz urzeczowiona świadomość mieszczańskiego społeczeństwa kapitalistycznego. Świadomość ta przenosi na swój świat i na siebie samą całą tę fetyszystyczną strukturę przedmiotowości rzeczowej, która pierwotnie ucieleśnia się w formie towaru. Świat staje się dla niej obiektem — przedmiotem możliwego pomiaru i rachunku, a w dalszej perspektywie przedmiotem możliwej manipulacji. Dotyczy to przede wszystkim świata zewnętrznej przyrody; to od niego zaczyna się ekspansja racjonalnej, zmatematyzowanej wiedzy, modelującej rzeczywistość pod kątem wymogów jej praktyczno-technicznego opanowania przez człowieka. Ale ten przyrodniczy model przedmiotowości od początku rzutowany jest przez świadomość mieszczańską także na życie społeczne, na człowieka i jego działalność, na świat kultu-

ry i historii. Odpowiadający mu zaś wzorzec racjonalności poznawczej — wzorzec formalnej, kwantyfikującej wiedzy nowożytnych nauk przyrodniczych — zostaje utożsamiony z poznaniem w ogóle lub przynajmniej z naszym, ludzkim poznaniem.[2]

W tej właśnie strukturze myślenia teoretycznego obraca się cała klasyczna tradycja nowożytnej filozofii, a jej naczelna problematyka zarówno teoriopoznawcza, etyczna, jak i metafizyczna stanowi najbardziej czysty, idealny wyraz myślowego horyzontu świadomości urzeczowionej. Zasadniczy kształt tej problematyki wyznaczają w najogólniejszej postaci już opozycje kartezjańskie — zwłaszcza ostre przeciwstawienie podmiotu (czystej świadomości, *cogito*, substancji myślącej) i zewnętrznej wobec niego rzeczywistości przedmiotowej (bytu, świata, rzeczy, przyrody). Nowy typ ontologicznej konstytucji świata, jaki niesie kartezjańskie *cogito*, narzuca myśli europejskiej aż po Hegla strukturę właściwego jej poziomu teorii, określoną nade wszystko przez dwoistość podmiotu i przedmiotu. W akcie *cogito* podmiotowość wyodrębnia siebie jako czyste myślenie, które „staje-na-przeciw" rzeczy, materii, bytu. Jest to oczywiście ten sam akt konstytucji przedmiotu przez podmiot, który pełną samowiedzę uzyskuje w „kopernikańskim przewrocie" Kanta: świadomość dochodzi do Bytu poprzez akty własnego Myślenia; poznanie jest aktywną racjonalizacją gołej faktyczności tego, co dane, jest wysiłkiem podporządkowania doświadczanego konkretu przejrzystym, wyliczalnym formułom teorii. Problematyka kartezjańska osiąga więc w myśli Kanta i w całej klasycznej filozofii niemieckiej punkt szczytowy, a zarazem kryzysowy; przedtem jednak przechodzi przez pełny krąg swych immanentnych ukształtowań, w których artykułują się kolejne odmiany wyjściowej opozycji, konstytutywnej dla całego tego poziomu teorii: opozycji między podmiotem a przedmiotem, świadomością a rzeczą, Myśleniem a Bytem.

Wszystkie te antynomie myśli mieszczańskiej poddaje Lukács obszernej i nader wnikliwej analizie. Na uwagę zasługują w niej zwłaszcza dwa główne wątki.

Pierwszy — to ścisłe powiązanie tego typu konstytucji przedmiotu (i podmiotu), jaki występuje w kartezjańskim

[2] Por. tamże, s. 289 i 299.

cogito, z nierozwiązywalną sprzecznością między treścią a formą poznania, a w dalszej konsekwencji między rzeczywistością jako pełnią żywego konkretu a wiedzą jako wysiłkiem jej racjonalnej, pojęciowej systematyzacji. W nowożytnej filozofii klasycznej sprzeczność ta przybiera postać antynomii systemu i faktów[3]: irracjonalność konkretu, niewywodliwość empirycznych treści szczegółowych z ogólności rozumu, niekonstruowalność danych — oto nieprzekraczalne granice myślenia systemowego, najpełniej zebrane w Kantowskim pojęciu „rzeczy samej w sobie", ale od początku już nakreślone przez kartezjańską konstytucję świata w radykalnym dualizmie ontologicznym. Akt *cogito*, który rozszczepia rzeczywistość na przeciwstawne sobie sfery czystego podmiotu i przedmiotu, na człowieka-świadomość i rzecz-materię, z góry zawiera w sobie nieuchronny konflikt między formalną ogólnością Myślenia a realną, jakościową treścią Bytu. Świadomość, zdana immanentnie na swoje czysto wewnętrzne akty, nie może odnaleźć przejścia do świata rzeczy. Filozofia, która pierwotnie miała być Wiedzą-o-Bycie, staje się wewnętrznym monologiem Wiedzy, czystej świadomości.

I drugi wątek tej analizy, który tylko pozornie jest rozbieżny z pierwszym. Otóż podkreśla Lukács, że ta wielka interioryzacja świata, którą systematycznie rozwija myśl nowożytna (Spinoza i Leibniz, ale także Berkeley i Hume), a która osiąga punkt szczytowy w idealizmie klasycznej filozofii niemieckiej, prowadzi w konsekwencji do ontologicznego usamodzielnienia rzeczywistości przedmiotowej wobec podmiotu i jego świadomości. *Cogito*, będąc aktywną, podmiotową zasadą ustanowienia struktury świata, mistyfikuje zarazem rzeczywistą aktywność bytotwórczą, przedstawiając ją jako czyste myślenie. Tym sposobem wyraża ono bierną, kontemplatywną postawę podmiotu wobec rzeczywistości.[4]

Cały dalszy rozwój nowożytnej filozofii postawę tę pogłębia i sankcjonuje, prowadząc do ostrego rozdziału sfer poznania i działania, teorii i praktyki, konieczności i wolności. Z jednej strony, tworzy się czysto teoretyczny system wiedzy o świecie przyrody, w którym poznanie — ogólne, formalne i zmatematyzowane — coraz bardziej

[3] Tamże, s. 293—294.

[4] Tamże, s. 308—309.

staje się odzwierciedleniem i kontemplacją koniecznych praw, działających w obiektywnej rzeczywistości bez udziału samego podmiotu, który jest tylko ich biernym obserwatorem. Z drugiej strony, własna działalność podmiotu ulega zawężeniu do czysto wewnętrznej, indywidualnej sfery moralności, w coraz większym stopniu przemieszczając problem wolności działań praktycznych w nierzeczywisty porządek etycznej powinności. Fatalizm czystych praw przyrody i formalistyczna etyka czystych powinności to dwie nierozdzielnie ze sobą związane konsekwencje pierwotnego ustanowienia świata w dychotomii podmiotu i przedmiotu; konsekwencje, w których wyraża się zmistyfikowany charakter społecznej *praxis* w całym obszarze świadomości urzeczowionej. Mistyfikacja ta, znów najpełniej wyartykułowana w opozycjach Kantowskich (wolność-przyroda, rozum praktyczny-teoretyczny, rzecz sama w sobie-zjawisko), ma za swą ostateczną podstawę kapitalistyczne stosunki społeczne, w których człowiek stoi wobec rzeczywistości stworzonej przez siebie samego (jako zbiorowość, tj. klasę) tak jak wobec natury, przyrody, Bytu o obcej mu istocie. O tyle zdany jest bezwolnie na obiektywne i konieczne prawa tej rzeczywistości, a jego własna działalność praktyczna może sprowadzać się tylko do wykorzystywania tych praw w określonych celach czy interesach jednostkowych.

Społeczna *praxis* możliwa jest więc w tym systemie tylko na te dwa — równie wyobcowane — sposoby: albo jako techniczno-instrumentalna działalność na zewnątrz (która racjonalizuje do maksimum poszczególne fragmenty życia społecznego, ale nieuchronnie napotyka barierę irracjonalności tego życia w jego całokształcie), albo jako czysto wewnętrzna *pseudopraxis* etyki, która w świątyni czystego rozumu i sumienia chroni najwyższe wartości ludzkie, ale nie umie znaleźć żadnego sposobu ich przemieszczania w rzeczywisty świat społecznych stosunków między ludźmi. Autonomizacja świata przedmiotowego jako zewnętrznej realności, danej obiektywnie i rządzonej przez konieczne prawa, oraz ucieczka podmiotu przed tym światem w psychologiczno-etyczną sferę czystej subiektywności, gdzie utraconą jedność usiłuje się przywrócić już tylko w idealnym planie czystego myślenia, są więc równoległymi i ściśle odpowiadającymi sobie momentami

tego samego całościowego procesu: mianowicie procesu narastającego wyobcowania społecznej praktyki w warunkach zreifikowanego społeczeństwa towarowo-kapitalistycznego. Kontemplatywnej postawie teorii wobec urzeczowionej formy przedmiotowości dokładnie odpowiada iluzoryczna praktyka abstrakcyjnego podmiotu etycznego.[5]

Cały ten zespół naczelnych antynomii myślenia urzeczowionego, rozwiniętych przez klasyczną tradycję nowożytnej filozofii mieszczańskiej, wynika więc wedle Lukácsa z pewnej globalnej struktury problemowej i teoretycznej, w jakiej myślenie to od początku funkcjonuje. Całość tej struktury można określić jako poziom teorii właściwy bezpośredniemu doświadczeniu poznawczo-praktycznemu ludzi żyjących na co dzień w systemie rozwiniętej gospodarki towarowo-pieniężnej. Wewnętrzną oś organizacyjną tego poziomu stanowi epistemiczna relacja, typowa dla potocznego przeżycia świata — relacja między przeżywającym Ja, a więc wyodrębnioną świadomością, podmiotem, a zewnętrznym wobec niego światem przedmiotowym, który podmiotowi jawi się jako niezależny od niego, obiektywny, zastany i gotowy Byt. Sama ta relacja nie jest dla takiej świadomości widoczna: na poziomie doświadczenia bezpośredniego podmiot nie doświadcza już pierwotnej i umożliwiającej samo to doświadczenie mediatyzacji między sobą a swym przedmiotem. Otóż dopiero uchwycenie samej tej relacji, dopiero próba dotarcia do tych preepistemicznych zapośredniczeń doświadczenia podmiotowo-przedmiotowego jako całości otwiera możliwość wyjścia poza antynomiczną strukturę świadomości urzeczowionej. Taką właśnie próbą jest myślenie dialektyczne: mediatyzując każdorazową bezpośredniość tego, co dane i wiedziane, jej odniesieniem do konkretnej całości, która jest pierwotna i nadrzędna względem wszelkich odróżnień podmiotu i przedmiotu, świadomości i rzeczy, Myślenia i Bytu — myślenie takie konstytuuje nowy, wyższy poziom teorii; poziom, z którego widać całość poprzedniego, bezpośrednio epistemicznego poziomu.

Pierwsze próby utworzenia tego nowego poziomu teorii widzi Lukács w idealistycznej dialektyce niemieckiej filo-

[5] Tamże, s. 303—304.

zofii klasycznej. Próby te, wyraźne już w myśli Fichtego i Schellinga, zmierzają w kierunku wykroczenia poza obszar empiryczności bezpośredniej — a więc właśnie ów obszar naznaczony rozdwojeniem podmiotu i przedmiotu — ku wyższemu, transcendentalnemu punktowi widzenia, z którego dałoby się wydedukować tamten obszar wraz z całym właściwym mu rozdwojeniem. Już tu na pierwszy plan wysunięte zostają nowe pojęcia — swoiste instrumenty myślowe tworzącej się dialektyki: kategoria jednolitego, niezróżnicowanego podmiotu-przedmiotu (Fichteańskie Ja, absolut Schellinga), w którym wszelka realność i wszelkie różnice mają swą podstawę, oraz kategoria nieświadomego działania, owej pierwotnej aktywności bytotwórczej, która wytwarza zarówno wszelką przedmiotowość, jak i wtórną, nie rozpoznającą się w tym tak wytworzonym przedmiocie świadomość empirycznego podmiotu.[6] Ale dopiero u Hegla ta idealistyczna dialektyka osiąga swe ostateczne ukształtowanie. Metoda dialektyczna staje się tu już wprost teorią teorii, a zarazem praktyką jej wytwarzania — ruchem, w którym jednocześnie powstaje zarówno poznawany przedmiot, jak i poznająca go świadomość. Jedność podmiotu i przedmiotu, postulowana przez cały idealizm niemiecki, zostaje tu bezpośrednio urzeczywistniona w logicznym, a zarazem historycznym procesie swej rekonstrukcji, dokonującej się poprzez rozbicie i rozdwojenie. Filozofia jest i samym tym procesem, i jego teorią; właśnie dlatego jest dialektyką, realną logiką konkretnej całości, onto-logiką, w której Byt i Myślenie, treść i forma stanowią tylko względnie odrębne momenty dynamiczne szerszego, całościowego procesu. Taki proces dialektyczny przebiega zawsze między podmiotem a przedmiotem — podmiot nie jest tylko jego obserwatorem, lecz twórcą i produktem zarazem. Świat przedmiotowy nie jest bowiem dany podmiotowi z zewnątrz jako widowisko, które się przed nim rozgrywa, lecz podmiot sam zawsze jest wewnątrz tego świata, będąc zarazem jego widzem i jego aktorem. Podmiotowa aktywność wytwarza ten świat, ale wytwarza go poprzez złożone mechanizmy zapośredniczeń i wyobcowań, wskutek czego świat ten zarazem „staje-

[6] Tamże, s. 301—302.

-na-przeciw podmiotu w swej pełnej i suwerennej obiektywności."[7]

Dialektyka Hegla otwiera więc nowy poziom teorii i ujawnia nową, odpowiadającą mu realność: historię, która stanowi jedyną prawdziwie onto-logiczną substancję ludzkiego świata społecznych, podmiotowo-przedmiotowych działań i stosunków. Poznawcze horyzonty tej dialektyki są jednak dotkliwie ograniczone przez jej idealistyczny charakter. Hegel — jak mocno podkreśla Lukács — całkowicie zapoznawał rzeczywisty, konkretny podmiot historii, owo prawdziwe „my" procesu dziejowego.[8] Toteż filozoficzna problematyka historyczności ulega u Hegla swoistej mitologizacji: brak rzeczywistego nosiciela sensu i rozumności w dziejach skłania Hegla ku spekulatywnym koncepcjom „ducha narodu" i „ducha świata", a dwuznaczność samej pozycji historii w systemie Heglowskiej filozofii narzuca potrzebę ostatecznego wyjścia poza historyczność i przesunięcia całego problemu genezy w sferę logiki, która wskutek tego staje się idealistyczno-spekulatywną teleologią.

Klasyczna filozofia niemiecka, która w systemie Hegla osiągnęła swój punkt szczytowy, nie rozwiązała więc podstawowych antynomii myślenia mieszczańskiego, choć niewątpliwie sformułowała je w sposób możliwie najbardziej przejrzysty. Na tym właśnie polega szczególny paradoks tej formacji: wyrosła ona z intencji myślowego przezwyciężenia wewnętrznych sprzeczności społeczeństwa kapitalistycznego, rezultatem zaś, jaki zdołała osiągnąć, była tylko całkowita myślowa reprodukcja tego społeczeństwa, jego aprioryczna dedukcja w sferze czystej myśli. Tak więc w całej tej filozofii „tylko sposób owej dedukcji, metoda dialektyczna, odsyła poza to społeczeństwo"[9].

Marksizm jako filozofia przejmuje tę właśnie metodę, ale poddaje ją gruntownej reinterpretacji w kierunku materialistycznym. A dla Lukácsa znaczy to nade wszystko: łączy teoretyczny horyzont z konkretną, rzeczywistą *praxis* klasy społecznej, której samo istnienie otwiera możli-

[7] Por. tamże s. 322—324.
[8] Tamże, s. 327—328.
[9] Tamże, s. 331.

wość i zarazem potrzebę wyjścia poza społeczeństwo kapitalistyczne jako całość. Materialistyczna dialektyka utożsamia się „z punktem widzenia proletariatu". Właściwą jej perspektywą staje się więc nowy horyzont poznawczy, który przekracza całościową strukturę społeczeństwa mieszczańskiego i świadomości urzeczowionej. W stosunku do tej świadomości jest to więc nowy poziom teorii, któremu odpowiada także nowa forma przedmiotowości, niedostrzegalna — i nie istniejąca — na poprzednim, epistemicznym poziomie. Co właściwie odróżnia ów nowy poziom i ową sprzężoną z nim nową formę przedmiotowości od tamtego poziomu i od formy jemu właściwej? Czym jest, a czym nie jest materialistyczna dialektyka, i w jakim sensie właśnie ona określa teoretyczną tożsamość marksizmu jako filozofii?

2. DIALEKTYKA I NIEDIALEKTYKA

Istotą myślenia dialektycznego jest dla Lukácsa ruch nieustannego wykraczania poza epistemiczny poziom świadomości bezpośredniej ku pewnej całości wyższego rzędu, w której świadomość i w ogóle poznanie odniesione zostaje do działania. Całością tą jest, mówiąc najogólniej, historyczny proces samorozwoju świata społecznego, realizującego się poprzez ludzi, ich stosunki i ich wytwory. Dialektyka jest filozoficzną teorią tego świata i zarazem metodą zdobywania rzetelnej wiedzy o nim. Wiedza ta jednak zasadniczo różni się od wiedzy bezpośrednio epistemicznej właśnie tym, że poznanie jest tu jednocześnie i wprost działaniem, tj. czynną modyfikacją samego sposobu istnienia swego przedmiotu i jego wewnętrznej struktury. Przedmiot, zmediatyzowany i włączony poprawnie w relację z całością, której jest elementem, zmienia samą formę swej przedmiotowości. Ale i poznający go podmiot nie jest już podmiotem bezpośrednio epistemicznym. Dialektyczny podmiot rozpoznaje w swym przedmiocie siebie samego — tzn. jedno ze swoistych ukształtowań i zapośredniczeń własnego społecznego bytu. Poznanie jest dlań w tym sensie zawsze samopoznaniem[10]. Tak właśnie nale-

[10] Por. tamże, s. 353.

ży rozumieć dwie najważniejsze przesłanki myślenia dialektycznego: ścisłe przenikanie się teorii i praktyki oraz częściową przynajmniej tożsamość podmiotu i przedmiotu na całym obszarze historyczności. Materialistyczna dialektyka jest tą żywą jednością aktu teoretycznego i praktycznego, interpretacji świata i jego zmiany, o jakiej mówi XI teza o Feuerbachu Marksa: jest myśleniem—działaniem, odsyłającym każdą teorię do tkwiącej u jej podstaw — i właśnie dlatego przez nią nie uświadamianej — praktyki, ale zarazem dla każdej praktyki bezwiednej lub zmistyfikowanej poszukującym jej rzeczywistego, w pełni uświadomionego sensu. Jest więc dialektyka praktyczną teorią lub teoretyczną praktyką, która za przedmiot ma zawsze znów jakąś postać tej samej relacji między teorią a praktyką. Przedmiot i podmiot dają się więc tu odróżnić tylko wtórnie i czysto ilościowo: nie jest to sztywna różnica ontologiczna, jak wewnątrz centralnej opozycji poziomu epistemicznego. Dla materialistycznej dialektyki subiektywność i obiektywność są tylko dwoma momentami tego samego procesu, różnymi aspektami tej samej całości, i jako takie są ze sobą nierozłącznie sprzężone, pozostając w relacji wzajemnego oddziaływania. Z tego punktu widzenia dialektyka jest właśnie metodą bardziej niż nauką czy systemem, sposobem zadawania pytań bardziej niż zbiorem gotowych odpowiedzi. Jako taka zresztą nie jest t y l k o metodą, lecz a ż metodą: wierne jej zastosowanie stanowi konieczny, a zarazem wystarczający warunek „ortodoksyjności" wszelkiego myślenia marksistowskiego[11]. Rzeczywisty marksizm nie polega na dogmatycznym obstawaniu przy wszystkich pozytywnych stwierdzeniach czy ustaleniach Marksa, Engelsa i Lenina (te bowiem, przeciwnie, trzeba właśnie wciąż na nowo weryfikować i poddawać niezbędnym korekturom, stosownie do zmieniającej się rzeczywistości), lecz tylko — lub raczej aż — na zachowaniu ich dialektycznej metody jako określonego sposobu myślenia i rodzaju postawy wobec świata.

Zauważmy od razu, że w tym utożsamieniu dialektyki z metodą nie idzie bynajmniej o sprowadzenie jej do tzw. nauki o prawach ruchu myślenia, czyli — podług znanej

[11] Tamże, s. 171—172.

dystynkcji Engelsa — dialektyki subiektywnej, którą należałoby ściśle odróżniać od obiektywnej dialektyki samej rzeczywistości (jak również najogólniejszej nauki o prawach ruchu, ale tym razem samej materii obiektywnego Bytu, przyrody). Przeciwnie, już na wstępie Lukács wyraźnie odrzuca takie zawężenie owej „metodycznej" funkcji myślenia dialektycznego do samej tylko subiektywnej nauki o ruchu pojęć (będącej czymś w rodzaju nowej logiki, która od tradycyjnej logiki formalnej tym się ma różnić, że przezwycięża jakoby sztywność jej pojęć, dynamizując je i czyniąc „płynnymi"). Taka koncepcja metody dialektycznej — stwierdza Lukács, polemizując zresztą tutaj bezpośrednio z Engelsem[12] — jest niedostateczna, a nawet błędna, gdyż sytuuje dialektykę marksistowską na powrót w czysto epistemicznej, poznawczej sferze. Jeśli metoda dialektyczna ma się różnić od metafizycznej tylko „płynnością" pojęć czy ich „ruchem" i „wzajemnym przechodzeniem w siebie", to zgoła nie widać, na czym właściwie miałby polegać jej rewolucyjny charakter. W każdym razie różnica między obiema metodami byłaby wówczas czysto teoretyczna lub, ściślej, byłaby różnicą między dwiema teoriami poznania, które są wzajemnie przeciwstawne, a więc stanowią dwa warianty na gruncie tego samego poziomu teorii. Tym samym ujęcie takie nie tylko pomija, ale i przesłania różnicę właściwą, która polega tu wszak na strukturalnej odmienności dwóch różnych poziomów teorii.

Tę zasadniczą odmienność obu sposobów myślenia Lukács wyraźnie dostrzega i dość precyzyjnie definiuje. Polega ona mianowicie na tym, że podczas gdy tzw. myślenie metafizyczne (dominujące w urzeczowionej myśli mieszczańskiej) zajmuje wobec swego przedmiotu postawę kontemplatywną, czyli traktuje go jako zawsze gotowy, dany, już-obecny, to dialektyka czyni swym naczelnym problemem właśnie przekształcanie rzeczywistości przedmiotowej, jej zmianę w praktycznym akcie społecznego działania.[13] Jest to dokładnie ten sam sposób rozumienia owej różnicy, jaki przedstawił Marks w I tezie o Feuerbachu; nie idzie tu więc zgoła o „płynność", *resp.* „sztywność" p o j ę ć, lecz

[12] Tamże, s. 174.
[13] Tamże.

o odmienny typ relacji między pojęciami a przedmiotem. Dialektyka nie jest nową logiką, obowiązującą wewnątrz sfery poznawczej (nauką o prawach myślenia), lecz procedurą myślową, której istotę stanowi właśnie wysiłek przekroczenia całej tej sfery w poszukiwaniu jej pozapoznawczych podstaw i przesłanek.

Zresztą jest to koncepcja, która w ogóle podważa zasadność całego tego rozróżnienia dialektyki obiektywnej i subiektywnej. Polemizując już to z Engelsem, już to z innymi marksistami (np. z Maxem Adlerem[14]), Lukács podkreśla, że sama idea takiego rozdziału „dialektyki jako metody, jako ruchu myślenia", od obiektywnej „dialektyki bytu" możliwa jest tylko na gruncie myśli niedialektycznej właśnie. Zostaje tu bowiem dokładnie powielony ten sam fundamentalny dualizm, jaki właściwy jest epistemicznemu horyzontowi urzeczowionej świadomości kontemplatywnej: strukturalne rozdwojenie na subiektywny świat podmiotu i na obiektywność, która przybiera formę gotowego, niezależnego Bytu. Dialektyka — która wszak powinna być teorią samego tego rozdwojenia — przez nie właśnie zostaje wchłonięta i staje się jeszcze jedną teorią na jego gruncie. Miast ujmować i rozumieć sam dualizm jako pewną całość, umieszczona zostaje raczej wewnątrz tego dualizmu i podporządkowana jego niedialektycznej strukturze.

Dlatego rozdział dialektyki na obiektywną i subiektywną zapoznaje i przesłania całą swoistość myślenia dialektycznego jako nowego rodzaju filozoficznej *episteme*. Cała ta dystynkcja jest w ogóle możliwa jedynie w tej mierze, w jakiej jest zarazem ustanowieniem i utrwaleniem absolutnego, niczym nie dającego się upośredniczyć przeciwieństwa między sferą czystego Myślenia i czystego Bytu. Dlatego właśnie na gruncie takiej formuły dialektyka myślenia może być tylko subiektywna (czyli musi ograniczać się wyłącznie do owej płynności pojęć), gdyż całą obiektywność przeniesiono tu już uprzednio na Byt. Byt zaś, odwrotnie, definiowany jest przez swą całkowitą niezależność od wszelkiego myślenia. Każdy z członów daje się więc pomyśleć tylko jako prosta negacja drugiego, a obydwa —

[14] Tamże, s. 183.

tylko w strukturalnej opozycji biegunowej. Dialektyka, siłą wciśnięta w ten przedheglowski jeszcze dualizm, z jednej strony ulega redukcji do logiki, podczas gdy z drugiej wyniesiona zostaje do rangi zasady ontycznej. Obiektywną dialektyczność reprezentuje teraz goły Byt sam w sobie, całkowicie wyczyszczony z wszelkiej relacji ze świadomością i myśleniem. Dlatego może nim być tylko materia lub materialna przyroda, której jedynym pozytywnym określeniem filozoficznym jest określenie czysto negatywne: iż istnieje obiektywnie, tj. niezależnie od wszelkiej świadomości.

Jak więc widać, także cała koncepcja dialektyki przyrody (wywodząca się również od Engelsa, ale zwłaszcza — o czym nie wszyscy dziś pamiętają — od Kautskiego i Plechanowa) jak najściślej związana jest z tą właśnie przeddialektyczną strukturą myślenia. Koncepcja ta jest w ogóle teoretycznie możliwa tylko jako drugi człon tej samej dualistycznej koniunkcji, której człon pozostały stanowi wyżej zarysowana teoria logiki dialektycznej (jako metody w sensie zwężonym do ruchu pojęć). Obie te doktryny tworzą jedną całość należącą do tego samego poziomu teorii. Subiektywizacja dialektyki jako metody, ograniczająca jej zasięg do logicznego porządku Myślenia, ma po drugiej stronie swój ścisły korelat w metafizycznym uprzedmiotowieniu podstawowych struktur i kategorii dialektycznych. Dialektyka przyrody lokalizuje te struktury i kategorie w ontycznym porządku samej Natury, nadając im rangę Obiektywności Absolutnej, nie skażonej żadnym odniesieniem do możliwego podmiotu, tj. nie skażonej historyczności. A przecież są to kategorie *par excellence* historyczne i w zamyśle samego Marksa powołane na użytek badań teoretycznych nad historycznością właśnie. Doktryna o dialektyce przyrody fetyszyzuje więc te kategorie, nadając im ponadhistoryczną, ontyczną formę rzeczy dokładnie w ten sposób, jak mieszczańska świadomość urzeczowiona postępuje z podstawowymi kategoriami swego społecznego bytu: społeczno-historyczna treść tych kategorii zostaje całkowicie przesłonięta ową rzeczową, pozornie przyrodniczą formą.

Tylko w tym kontekście można w pełni zrozumieć Lukácsowską krytykę doktryny o dialektyce przyrody. Nie idzie w niej bynajmniej o sprzeciw wobec scjentyzmu czy na-

turalizmu, manifestowany z pozycji antropologicznego czy też humanistycznego nurtu w marksizmie — jak sugerują to dziś niektórzy słabo oczytani w Lukácsu marksiści. W ogóle cała teoretyczna problematyka sporu między antropocentrycznymi i kosmocentrycznymi tendencjami w marksizmie jest najzupełniej obca właściwym intencjom filozoficznym Lukácsa. Intencje te bowiem — w zgodzie z inspiracją prawdziwie Marksowską — godzą równie mocno w dialektykę przyrody i wywodzące się z niej odmiany współczesnej metafizyki materialistycznej, jak w rozmaite marksistowskie antropologie filozoficzne i koncepcje jednostki ludzkiej. Dialektyka Lukácsa — tak jak dialektyka Marksa — jest równie nieantropologiczna, jak niescjentyczna; podobnie jak nie jest ani obiektywna, ani subiektywna, i jak nie jest dialektyką ani człowieka, ani materialnej przyrody. Albowiem jej właściwy obszar teoretyczny usytuowany jest o jedno piętro teorii wyżej od tych dualizmów. Szuka ona sensu całości, która kostytuuje się w takich właśnie przeciwieństwach. Jest dialektyką historyczności jako struktury fundamentalnie onto-logicznej, a więc tyleż ontycznej, co logicznej, zawsze obiektywno-subiektywnej, zawsze zarazem przyrodniczej i antropologicznej, czyli po prostu społecznej. Z punktu widzenia tak rozumianej historyczności doktryna o dialektyce przyrody — izolująca i absolutyzująca moment ontyczny, przyrodniczy, przedmiotowy tej struktury — jest skrajnością równie jednostronną i równie niedialektyczną, jak moralistyczny subiektywizm antropologii, odrywający znów od tej całości jej moment logiczno-etyczny, ludzki, podmiotowy. Rzeczywistą całość tworzą bowiem dopiero obydwa te momenty razem — w dialektycznej opozycji, ale właśnie dlatego również w nierozłącznym sprzężeniu wzajemnym.

Lukács odrzuca więc doktrynę o dialektyce przyrody nie dlatego, że chciałby jej przeciwstawić jakąś dialektykę człowieka lub czynnego podmiotu (wówczas rzeczywiście zasługiwałby na miano idealisty), lecz dlatego, że doktryna ta miesza teoretyczne poziomy, dokonując naturalistycznej fetyszyzacji struktur pojęciowych, właściwych historyczności i życiu społecznemu. Na gruncie koncepcji filozoficznej Lukácsa — podobnie zresztą jak Marksa i Hegla — samo pojęcie dialektyka przyrody zawiera wewnętrzną sprzeczność teoretyczną: przyroda sama w sobie nie może

być dialektyczna poniekąd *ex definitione*, gdyż dialektyczność to właśnie nazwa tej swoistej relacji, jaka zachodzi zawsze i tylko m i ę d z y przyrodą (Bytem, materią, obiektywnością) a przeciwstawiającym się jej człowiekiem (świadomością, Duchem, subiektywnością) w ramach szerszej całości, której obydwa te przeciwieństwa są równie niesamoistnymi momentami. Przyroda nie może więc być dialektyczna, gdyż jest tylko j e d n y m z członów dialektycznej relacji, na której gruncie dopiero staje się odróżnialna jako taka; jak powiada Lukács, przyroda „nie posiada decydujących określeń dialektyki, którymi są: wzajemne oddziaływanie podmiotu i przedmiotu oraz jedność teorii i praktyki"[15]. Określenia te są obecne tylko w procesie historycznym — są właściwymi określeniami historyczności. Przyroda — zarówno w sensie natury i tego, co naturalne, jak też w rozumieniu materialnego substratu realności badanej i konstruowanej przez nauki przyrodnicze i wyrastającą z nich technologię — jest „faktem społecznym",[16] kategorią historyczną, w tym samym zresztą stopniu co człowiek i jego „świadomość"; jedno i drugie zostaje dopiero wtórnie odróżnione w ramach pierwotnej relacji uspołeczniania i na jej gruncie. Przyroda (ani człowiek) nie jest więc podmiotem dialektyki, lecz jej przedmiotem; ściślej, jest jedną z form przedmiotowości społecznie wytworzonych w procesie historycznym i nieodłącznie sprzężonych z odpowiednimi formami świadomości. Dialektyka odsłania i w pełni ujawnia ten właśnie stan rzeczy: jest krytyką tych form świadomości, a przez to także poznaniem rzeczywistej istoty owych odpowiadających im i ukrywających się za nimi form przedmiotowości.

Istnieje jeszcze jeden godny uwagi punkt, w którym wyraźnie widać zasadniczą różnicę filozoficzną między wszelkimi odmianami doktryn o dialektyce przyrody a Marksowsko-Lukácsowską koncepcją dialektyki historyczności. Jest nim teoria poznania oraz ściśle z nią związana problematyka relacji między poznaniem a działaniem. Tutaj głównym przedmiotem krytyki Lukácsa jest naczelna formuła teoriopoznawcza niedialektycznego marksizmu: teo-

[15] Tamże, s. 175.
[16] Tamże, s. 410.

ria odzwierciedlenia i zbudowana na jej podstawie materialistyczna gnoseologia. Otóż łatwo dostrzec, że formuła ta tworzy nierozerwalną całość teoretyczną z doktrynami o dialektyce przyrody i o subiektywnej logice dialektycznej. Jest to całość, której wspólną strukturę wyznacza radykalny, sztywny dualizm Myślenia i Bytu, przeniesiony na grunt marksizmu z myślowego horyzontu urzeczowionej świadomości mieszczańskiej. Na gruncie takiej struktury formuła odzwierciedlenia, wedle której poznanie polega na bardziej lub mniej wiernym odbijaniu się (w subiektywnym porządku Myślenia) rzeczywistości, czyli samego Bytu, który o tyle właśnie poprzedza wszelkie poznanie i istnieje niezależnie od niego — jest jedynym możliwym stanowiskiem teoriopoznawczym. Jeżeli Bytowi przypisuje się naprzód czystą obiektywność, definiowaną jako niezależność od wszelkiej świadomości p o z n a j ą c e j, to Świadomość — jako wtórna i zależna właśnie — może już tylko odzwierciedlać, kopiować ontyczną postać Bytu właśnie w Myśleniu, w poznawaniu go. Ale też tylko w poznawaniu: marksistowski postulat przekształcania świata zgoła nie daje się pomieścić w ramach takiej perspektywy. Jakiekolwiek przekształcenie jest tu możliwe tylko jako ruch materii, który następnie jest tylko odtwarzany wiernie i bez zakłóceń w ruchu świadomości, w myśleniu. Nie trzeba dodawać, że jest to perspektywa nie tylko przedmarksowska, ale wręcz przedkantowska. Poznanie jest tu pojmowane jako bierny, bezpośredni, naturalny kontakt Myślenia z Bytem, dokonujący się poza historią i społeczeństwem. Historyczność tak rozumianego poznania polegać może tylko na stopniowym, w historii realizującym się wzroście jego adekwatności względem odzwierciedlanego Bytu — na owym nieskończonym przybliżeniu się do Prawdy Absolutnej, a to poprzez postępującą kumulację coraz pełniejszych i coraz bardziej dokładnych prawd względnych.

Jednakże zasadniczy stosunek poznania do Bytu jest tu zawsze stosunkiem bezpośrednim, a więc wiernie kontemplatywnym, epistemologicznym. Toteż nic dziwnego, że na gruncie tej koncepcji d z i a ł a n i e, o ile w ogóle wspomina się o nim, pozostaje wobec poznania w relacji całkowicie zewnętrznej, nieistotnej z punktu widzenia właściwej struktury samego poznania. Jego funkcja zostaje ograniczona do weryfikacji wyników poznania (praktyka jako kry-

terium prawdziwości) oraz do ich pragmatyczno-technologicznego stosowania (Engelsowski „eksperyment i przemysł" przekształcający „rzeczy w sobie" w „rzeczy dla nas"). Nietrudno dostrzec, że ujęcie to w sposób zasadniczy odbiega od właściwego sensu epistemologicznego Marksowskiej kategorii *praxis*. Jak słusznie wskazuje Lukács w swej wnikliwej analizie Engelsowskiego przykładu z „alizaryną",[17] w ujęciu tym występuje nie dialektyczno-historyczne, lecz instrumentalno-utylitarne rozumienie praktyki. Praktyka jest tu tylko przedłużeniem teorii: dostarcza jej empirycznego probierza, a także wprowadza ją w życie i zbiera jej owoce. Ale w każdej z tych funkcji jest praktyką w ramach tej samej urzeczowionej struktury przedmiotowości, w jakiej obraca się czysta teoria — i struktury tej nigdy nie narusza, lecz przeciwnie, jeszcze bardziej utrwala ją i pogłębia. Jest to więc praktyka równie kontemplatywna i niedialektyczna jak owa zwierciadlana teoria, której właśnie dlatego może służyć za empiryczny probierz i za techniczno-pragmatyczne dopełnienie. „Póki człowiek zachowuje się kontemplatywnie i oglądowo, jego stosunek zarówno do własnej myśli, jak i do otaczających go przedmiotów doświadczenia może być tylko stosunkiem bezpośrednim. Akceptuje myśl i jej przedmioty w ich *status quo*, które przecież jest produktem historycznej rzeczywistości. Gdy człowiek chce jedynie poznawać świat, a nie zmieniać go, zmuszony jest przyjąć za niezmienne zarówno materialną i empiryczną sztywność bytu, jak i logiczną sztywność pojęć."[18]

Tak więc cała doktryna materialistycznej gnoseologii jest po prostu przeniesieniem tej kontemplatywnej postawy, jaka właściwa jest mieszczańskiej świadomości urzeczowionej, na grunt myślenia marksistowskiego. Jako taka sytuuje się ona o cały poziom teorii poniżej dialektycznej epistemologii Marksa — epistemologii naszkicowanej zaledwie w *Tezach o Feuerbachu*, ale *implicite* obecnej choćby w całym *Kapitale*. Teoriopoznawcza formuła odzwierciedlania operuje na epistemicznym poziomie świadomości bezpośredniej i przedmiotowości o strukturze urzeczowionej; co więcej, jest typową formułą tego poziomu. „W te-

[17] Tamże, s. 311—313.
[18] Tamże, s. 390.

orii «odzwierciedlania» obiektywizuje się teoretycznie dualizm — dla świadomości urzeczowionej nieprzekraczalny — myślenia i bytu, świadomości i rzeczywistości. Z tego punktu widzenia wychodzi na to samo, czy rzeczy pojmuje się jako «odbicia» pojęć, czy też na odwrót — pojęcia jako «odbicia» rzeczy."[19] Dla dialektycznej epistemologii marksizmu tzw. realizm czy też materializm teoriopoznawczy jest stanowiskiem równie jednostronnym i błędnym, jak tzw. idealizm gnoseologiczny: w obu tych stanowiskach — a także w ich sporze — wyraża się ta sama epistemiczna struktura całościowego pola teorii, jaka właściwa jest świadomości urzeczowionej i jej światu. Natomiast zastosowana do relacji poznanie-działanie formuła odzwierciedlania przenosi również na działanie całą tę kontemplatywną strukturę urzeczowionego poznania — czego wynikiem jest całkowita redukcja praktyki do funkcji czysto instrumentalnych.

Dlatego formuła odzwierciedlania — pomijając już jej merytoryczną fałszywość, dość zgodnie wykazaną przez całą XX-wieczną epistemologię bez względu na różnice filozoficznych orientacji — jest w swym fetyszyzmie przedmiotowości bezpośrednio zastanej głęboko niezgodna z rewolucyjno-krytyczną intencją marksizmu jako teorii i jako praktyki. Dostrzegał to wyraźnie Lukács, który w swej krytyce tej formuły szczególny nacisk kładł właśnie na jej nierozerwalny związek z dualistyczną perspektywą czysto kontemplatywnej postawy wobec świata, zakładającą wszędzie tę samą sztywną opozycję Bytu i Myślenia. Trafnie też zauważył, że w ramach tej perspektywy formuła odzwierciedlenia — a szerzej: cały jej filozoficzny grunt macierzysty, którym jest empirystyczny materializm i naturalizm przedkantowski — stanowi tylko odwrotną stronę przedkantowskiego idealizmu racjonalistycznego, jest platonizmem *à rebours*. Oba te stanowiska są wprawdzie skrajnościami o przeciwnych znakach, ale właśnie dlatego ich przeciwieństwo jest tylko opozycją biegunów wewnątrz tej samej struktury.[20] A jest to struktura myślenia (i świata) urzeczowionego, gdzie jednowymiarowa oczywistość faktycznego istnienia — owego *Dasein* i *Sosein* rze-

[19] Tamże, s. 388.
[20] Tamże, s. 390.

czywistości bezpośrednio empirycznej — zostaje uwieczniona, wyniesiona do rangi metafizycznej zasady Bytu samego w sobie. Pod tym względem fetyszyzm wiecznych idei platońskich nie różni się niczym istotnym od naturalistycznego fetyszyzmu faktów lub koniecznych praw przyrody.

Dopiero dialektyczna epistemologia marksizmu wykracza poza tę urzeczowioną strukturę świadomości — właśnie dlatego, że ujmuje ją jako całość, że więc sytuuje się na wyższym od niej poziomie teorii. Epistemologia ta z jednej strony znosi sztywną opozycję między Myśleniem a Bytem, ujawniając, że obydwa te sztucznie zhipostazowane pojęcia są w rzeczywistości tylko członami pewnej jednej relacji. Naprawdę istnieje jedynie owa relacja. Ale z drugiej strony owo jej istnienie marksizm określa nie jako realność ontyczną, która jest, istnieje w sposób bezpośrednio dany, lecz jako historyczność, czyli tę zawsze-jeszcze-niepełną realność procesu, istniejącą tylko w ruchu własnego stawania się, w rozwoju, a więc daną nigdy nie bezpośrednio, lecz zawsze w konkretno-historycznej mediatyzacji między przeszłością a przyszłością.[21] Realność ta nie jest żadnym zewnętrznym wobec poznającej świadomości przedmiotem, który ta ostatnia miałaby bardziej lub mniej wiernie odzwierciedlać; przeciwnie, świadomość sama stanowi konstytutywną, niezbędną część składową tej realności. Żadna tedy formuła o odbijaniu się rzeczywistości w myśleniu nie może tu mieć zastosowania, gdyż idzie właśnie o taki punkt widzenia, w którym z jednej strony myślenie zostałoby ujęte jako jedna z form rzeczywistości, z drugiej zaś — rzeczywistość jako coś, co nie jest, lecz staje się, i to „nie bez udziału myślenia"[22].

Oczywiście, w tej dialektycznej perspektywie, i tylko w niej, myślenie natychmiast przestaje być czysto epistemicznym, kontemplatywnym poznawaniem; tutaj jest zawsze myśleniem-działaniem, teorią praktyczną, świadomością uprzedmiotowioną i ucieleśnioną społecznie. Podobnie jak Byt nie jest ontyczną realnością przyrody czy materii, lecz historycznie wytworzoną (i historycznie zmienną) formą obiektywności, przedmiotowym korelatem uspołecznionego

[21] Tamże, s. 391—392.
[22] Tamże, s. 393.

działania. Dopiero w tej perspektywie działanie staje się naprawdę kategorią filozoficznie znaczącą, gdyż w ogóle nadrzędną i pierwotną względem poznania (jak zresztą również względem bytu). Na tym właśnie polega rewolucyjny sens filozoficzny Marksowskiej kategorii p r a k t y k i: praktyka jest rzeczywistym, konkretnym zapośredniczeniem całej opozycji świadomości i przedmiotu, myślenia i bytu, subiektywności i obiektywności; jest bowiem tożsama ze społecznym dzianiem się (*gesellschaftliches Geschehen*)[23] tej jedynej realności ontologicznej, jaką jest całość historycznego procesu.

Taką właśnie koncepcję dialektyki — jako filozoficznej teorii historyczności, jako ontologii społecznego bytu — odnalazł u Marksa Lukács. Odnalazł ją przy tym nie w pismach młodomarksowskich (tych nawet nie mógł znać pisząc swą *Historię...*), lecz tam właśnie, gdzie jej trzeba szukać: w klasycznym korpusie pism „starego" Marksa i Engelsa, a nade wszystko w *Kapitale*, czytanym jako główne dzieło filozoficzne marksizmu. Rozwijał ją zaś w zamierzonej opozycji wobec zwulgaryzowanych, naturalistyczno-pozytywistycznych wątków myślenia niedialektycznego, szeroko rozpowszechnionych w marksizmie okresu II Międzynarodówki. Polemizował z niektórymi uproszczonymi i niejasnymi sformułowaniami Engelsa, a nade wszystko z Kautskim, Plechanowem, „kantyzującymi" rewizjonistami w socjaldemokracji niemieckiej oraz z niektórymi koncepcjami tzw. austromarksistów. Jednakże wiele tych uproszczonych i zwulgaryzowanych ujęć przeszło następnie — mimo krytyki Lukácsa, a nawet mimo nie mniej ostrej i wyraźnej krytyki Lenina czy Gramsciego — do dogmatycznej wykładni marksizmu.

Myśl filozoficzna Lukácsa zasługuje na uwagę przede wszystkim jako próba systematycznej i gruntownej krytyki marksistowskiej niedialektycznych uproszczeń dogmatyzmu. Ponadto jednak zawiera jeszcze coś więcej: pozytywną propozycję rozbudowanej epistemologii dialektycznej, która kontynuuje i twórczo rozwija naczelne wątki teoretyczne myśli Marksowskiej. Przypomnijmy tu pokrótce główne tezy tej epistemologii.

[23] Tamże, s. 186.

„Tym, co w sposób decydujący odróżnia marksizm od nauki burżuazyjnej, nie jest priorytet motywów ekonomicznych w interpretacji dziejów, lecz punkt widzenia całości [*Totalität*]. Dominacja kategorii całości jest nosicielem zasady rewolucyjnej w nauce"[24]. Oto jedno z bardziej zwięzłych i przejrzystych sformułowań epistemologicznego *credo* Lukácsa. Wyraźnie wskazana jest w nim podstawowa różnica, wyodrębniająca myślenie dialektyczne od bezpośrednio epistemicznych form świadomości: jest to różnica miejsca, z którego przemawia poznawczy dyskurs, odmienność poziomu teorii. Nie idzie o przeniesienie priorytetu w obrębie tego samego zespołu kategorii cząstkowych (z ducha na materię, ze świadomości na byt, z czynnika idealnego na czynnik ekonomiczny); dialektyka zaczyna się dopiero tam, gdzie myślenie operuje tą jedyną kategorią, która już nie należy do tego zespołu — gdyż jest właśnie jego pojęciem jako całości. Takie myślenie odsłania więc cały nowy obszar filozoficznej *episteme*; jest uprzywilejowanym poznawczo punktem widzenia, z którego widać więcej i inaczej niż z przeddialektycznych stanowisk poznawczych.

Ale jest to przywilej, który trzeba zdobywać. Punkt widzenia całości nie jest ani naturalną perspktywą poznawczą, ani trwałą dyspozycją ludzkiego myślenia. Przeciwnie, osiągnąć go można jedynie poprzez nieustanną krytykę wszelkich naturalnych perspektyw i trwałych dyspozycji. Taką krytyką jest właśnie myślenie dialektyczne. Jest ono zawsze wysiłkiem ujawniającym prawdę, która bez tego wysiłku pozostałaby niewidoczna; jest aktywną operacją teorii, która odsłania sens rzeczywistości dotąd ukryty.

Całość nie jest bowiem nigdy dana bezpośrednio. Dlatego dialektyka nie może odwoływać się do faktów ani szukać sankcji w wiernym odzwierciedlaniu rzeczywistości. Nie wolno jej też powoływać się na potoczną świadomość czy zdrowy rozsądek, jak również szukać oparcia w autorytecie obiektywności naukowej. Wszystkie te formy pewności należą bowiem do tej samej sfery bezpośredniego przeżywania świata — są kształtami świadomości empiry-

[24] Tamże, s. 199.

cznej, epistemicznymi formami codzienności. Jest to zawsze świadomość, której świat jawi się jako gotowy, stojący naprzeciw niej w postaci przyrodniczego, rzeczowego Bytu.[25] Marksizm jest k r y t y k ą tej świadomości — w tym samym transcendentalnym sensie, w jakim epistemologia Kanta była krytyką czystego rozumu, a Marksowski *Kapitał* — krytyką ekonomii politycznej; jest odsłonięciem niejawnych dla niej samej warunków jej możliwości, zrozumieniem jej konkretnego uwikłania w całość, której jest elementem; słowem — jest jej uhistorycznieniem.

Właśnie na tym polega istota dialektyki jako zabiegu poznawczego. Dialektyka wykracza poza bezpośrednią postać świadomości i znosi ją — w tej mierze, w jakiej odnajduje jej społeczno-historyczne przesłanki i mediatyzacje. Tym samym znosi też rzekomą przyrodniczość i rzeczowość bezpośrednich form przedmiotowości, w jakich ta empiryczna świadomość przeżywa swój świat. Także te formy zostają przez dialektykę ujęte jako formy społeczne i włączone w całościowy kontekst swej rzeczywistej historii. Nie jest to jednak już historia w tych formach, lecz historia samych tych form, społecznie wytworzonych i historycznie zmiennych.[26]

Trzeba jednak podkreślić, że to uhistorycznienie społecznych form przedmiotowości tak zewnętrznych, jak i wewnętrznych, wcale nie przekreśla ich zasadniczej obiektywności w tym sensie, że są całkowicie niezależne od świadomości i woli podmiotów psychologicznych, empirycznych jednostek ludzkich. Właśnie tak ujmuje te formy dialektyka: jako konieczne formy „samoobiektywizacji ludzkiego społeczeństwa"[27], właściwe określonym szczeblom jego historycznego rozwoju. Natomiast psychologiczna świadomość jednostek uwikłanych w ten proces jest z punktu widzenia dialektyki nieuchronnie świadomością fałszywą, gdyż jest świadomością w tych formach, a nie świadomością tych form. Jednostki nie są więc i nie mogą być samodzielnymi podmiotami epistemologicznymi, podobnie jak nie są też autonomicznymi podmiotami rzeczywistych działań społeczno-historycznych; pomiędzy horyzontem poznawczym je-

[25] Tamże, s. 218—219.
[26] Tamże, s. 220.
[27] Tamże, s. 222.

dnostek a istotnym sensem całości istnieje nieuchronna dysproporcja, którą ujawnia właśnie myślenie dialektyczne.

Dla bliższego określenia tej dysproporcji wyprowadza Lukács oryginalny i wielce płodny instrument teoretyczny: kategorię świadomości adekwatnej lub potencjalnej. Oznacza ona każdorazowo określony stopień, w jakim całość procesu może być w ogóle postrzegalna z określonego miejsca w tymże procesie. Świadomość adekwatna — to hipotetyczny zespół myśli i uczuć, jakie ludzie mieliby w danej sytuacji, gdyby zdolni byli sytuację tę całkowicie ująć i przeniknąć swym poznaniem. Łatwo dostrzec, że samo skonstruowanie takiej modelowej, idealnej struktury wymaga oczywiście wyjścia poza wszelki empiryczny opis faktycznych kształtów świadomości i odwołania się do typowo dialektycznego pojęcia obiektywnej możliwości.

Epistemologicznymi podmiotami, którym przyporządkowane zostają poszczególne formy takiej obiektywnie możliwej świadomości, są nie indywidua, lecz klasy społeczne. Świadomością adekwatną może być zatem tylko świadomość klasowa, gdyż właśnie ona — jako świadomość czysta, określona zawsze i tylko przez wspólną pozycję grupy ludzi w procesie produkcji (który jest właściwym procesem wytwarzania społecznego bytu w ogóle) — stanowi hipotetyczne maksimum stopnia przejrzystości, z jaką ludziom tym może uobecnić się rzeczywisty sens ich całościowej sytuacji społeczno-historycznej.[28] Punkt widzenia całości dostępny jest więc tylko podmiotowi kolektywnemu — i to takiemu, który jest zarazem podmiotem kolektywnego działania. Klasa jest takim właśnie podmiotem: tylko jej (jako całości) działania są historycznie znaczące i tylko jej (również jako całości) obiektywnie możliwa świadomość zdolna jest poznać rzeczywiste znaczenie historyczne tych działań.

Świadomość klasowa, rozważana jako kategoria epistemologiczna, jest przeto maksymalnym horyzontem poznawczym, jakim dana klasa dysponowałaby, gdyby, mówiąc słowami Marksa, z „klasy w sobie" stała się całkowicie „klasą dla siebie". Ale w rzeczywistej historii sytuacja taka nie jest regułą, lecz wyjątkiem. Faktyczna świadomość poszczególnych klas zwykle nie pokrywa się z ich świado-

[28] Tamże, s. 223—224.

mością możliwą. Toteż pojęcie świadomości klasowej — jak większość kluczowych pojęć marksistowskiej dialektyki — jest przede wszystkim kategorią negatywno-krytyczną: stanowi pewien teoretyczno-heurystyczny model, służący do wykrywania tego, co Lukács niezwykle trafnie nazywa „klasowo określoną nieświadomością"[29] rzeczywistych klas działających w historii. A idzie tu nie tylko o tę wspomnianą już wyżej nieuniknioną dysproporcję między horyzontem potencjalnej świadomości klasy jako podmiotu zbiorowego a psychologiczno-empiryczną świadomością jednostek do tej klasy należących. Idzie także o to, że nie każdej klasie — nawet w hipotetycznym maksimum jej świadomości — dostępna jest równie pełna i adekwatna wiedza o całości procesu społecznego.

Są klasy, których świadomość jest obiektywnie fałszywa — gdyż z ich klasowej pozycji całość w ogóle nie może być widoczna. Wynika to stąd, że miejsce tych klas w społecznym procesie produkcji jest z punktu widzenia jego zasadniczej struktury uboczne, wobec czego działalność ich nigdy nawet nie dotyka głównych osi całościowej organizacji społeczeństwa jako systemu. Klasy te, przejściowe i skazane na historyczną zagładę (Lukács podaje przykład chłopstwa), mogą posiadać tylko świadomość zapożyczoną od jedynych klas prawdziwie historycznych, czystych — burżuazji i proletariatu.[30] Tylko te dwie klasy bowiem zdolne są zorganizować całość życia społecznego zgodnie ze swym klasowym interesem; zatem tylko z ich pozycji w procesie produkcji postrzegalna jest całość tego procesu — gdyż całość tę strukturalnie konstytuuje ich konflikt właśnie.

Skąd bierze się ten wyróżniony status epistemologiczny dwu klas rozwiniętego społeczeństwa kapitalistycznego? Dlaczego tylko burżuazja i proletariat dysponują obiektywną możliwością adekwatnego ujęcia całości społecznej? Tu dotykamy jednego z najważniejszych punktów dialektycznej epistemologii Lukácsa. Idzie o historyczno-filozoficzną rolę kapitalizmu w ostatecznym ukształtowaniu się i ujawnieniu samej istoty społecznego bytu. Otóż kapitalizm jest pierwszą formacją, w której dokonuje się peł-

[29] Tamże, s. 225.
[30] Tamże, s. 233—235.

ne uspołecznienie (*Vergesellschaftung*) życia. Struktura towarowa, pieniądz, kapitał i rynek światowy znoszą wszelkie naturalne bariery i eliminują wszelkie naturalne stosunki między ludźmi, homogenizując rzeczywistość i podporządkowując ją przejrzystej, racjonalnej, wyliczalnej formule. Działanie ludzi i ich wzajemne powiązanie po raz pierwszy odsłaniają się tu jako bezpośrednio ekonomiczne, a więc czysto społeczne[31], nie zamaskowane żadną naturalną zasłoną (np. więzów krwi, tradycji, władzy, praw stanowionych, podboju itp.), jaka w formacjach przedkapitalistycznych zakrywała prawdziwą treść owej *Vergesellschaftung*. Dopiero tu czysto klasowe uczłonowanie społeczeństwa staje się rzeczywistością bezpośrednio jawną — dlatego dopiero tu świadomość klasowa wchodzi w stadium obiektywnej możliwości samouświadomienia. Kapitalistyczna *Vergesellschaftung* jest więc fenomenem także o pierwszorzędnej wadze epistemologicznej: wytwarza nie tylko ostateczny przedmiot wszelkiego poznania (jest nim Byt dawnej metafizyki, ale odsłonięty teraz w swej prawdzie jako historyczność uspołeczniona); wytwarza także jedyną strukturę poznającej podmiotowości, zdolnej do adekwatnego uchwycenia tego przedmiotu: jest nią transcendentalna świadomość podmiotu kolektywnego, której pierwszy historycznie możliwy przejaw stanowi klasowa świadomość dwu czystych klas rozwiniętego kapitalizmu.

Jednakże epistemologiczny horyzont obu tych klas nie jest identyczny ani równorzędny. Jedna z nich — burżuazja — konstytuuje się wprawdzie jako klasa dla siebie, ale tylko w swym faktycznym działaniu, tylko w obiektywnym procesie produkcji i reprodukcji kapitału jako struktury społecznej. Natomiast zasadniczo nie jest zdolna do uchwycenia całości tego procesu w adekwatnym poznaniu. Albowiem, jak powiada Lukács, „samo trwanie burżuazji zakłada, że nigdy nie osiąga ona jasnego wejrzenia poznawczego w społeczne warunki swego istnienia jako klasy".[32] Świadomość klasowa ma więc także tu obiektywną granicę swej prawdziwości: jest nią niemożność odsłonięcia społecznej istoty kapitału (oznaczałoby to bowiem porzucenie własnej pozycji klasowej w procesie rzeczywistego

[31] Tamże, s. 361.
[32] Tamże, s. 400.

wytwarzania tej istoty, a więc dobrowolną rezygnację z panowania, samobójstwo klasy). Jest to więc epistemologiczny paradoks świadomości burżuazyjnej, który jest zarazem jej paradoksem egzystencjalnym: tak jak jasna świadomość interesu klasowego jest dla burżuazji niezbędna w każdej kwestii szczegółowej (w tym, co Marks nazywał skalą indywidualnego kapitalisty), tak rozciągnięcie tej jasnej świadomości na problem całości życia społecznego jest dla niej jako klasy nieuchronnie zgubne. Burżuazja — właśnie o tyle, o ile musi działać jako klasa — zarazem nie może mieć pełnej świadomości siebie jako klasy. „Cała ideologiczna historia burżuazji nie jest niczym innym jak rozpaczliwą walką przeciw zrozumieniu prawdziwej istoty stworzonego przez nią społeczeństwa przeciw rzeczywistej świadomości własnej sytuacji klasowej."[33] Świadomość klasowa burżuazji ma więc charakter na wskroś ideologiczny w Marksowskim sensie słowa: jest z natury swej świadomością fałszywą. Myślenie i obiektywny byt, poznanie i działanie, samowiedza i prawda nieuchronnie kolidują tu ze sobą — i nie przypadkowo, lecz strukturalnie, z konieczności.

Obiektywna możliwość usunięcia tej kolizji pojawia się dopiero wraz ze świadomością proletariatu. Proletariat bowiem jest tą klasą, która, stojąc w punkcie ogniskowym całej kapitalistycznej *Vergesellschaftung*, obiektywnie jest najpełniejszym i najbardziej typowym przejawem właściwych temu procesowi mechanizmów reifikacji; dlatego właśnie także i subiektywnie jest jedynym momentem tego procesu, w którym zreifikowana struktura całości może zostać uświadomiona, poznana i praktycznie przełamana.[34] W samym bycie proletariatu odsłania się bezpośrednio centralna sprzeczność kapitalizmu: pełne uspołecznienie życia, ale takie, które zarazem jest pełnym jego urzeczowieniem, czyli odczłowieczeniem.

Odsłonięcie tej sprzeczności także w poznaniu — tzw. uświadomienie sobie własnego bytu jako całości konstytuujących go społecznych stosunków i mediacji — jest dla proletariatu sprawą życia i śmierci. Prawda stanowi więc dla tej klasy potrzebę egzystencjalną dokładnie w tym samym stopniu, w jakim dla burżuazji stanowi egzysten-

[33] Tamże, s. 241.
[34] Tamże, s. 357.

cjalne zagrożenie. „Dla proletariatu prawda jest zawsze bronią przynoszącą triumf, i to tym bardziej, im bardziej jest bezwzględna.[35] Na tym właśnie polega owo „bezlitosne myślenie" proletariatu, którego możliwość stanowi jedyną przewagę tej klasy nad burżuazją.

Dopiero w tym kontekście należy sytuować Marksowsko-Lukácsowską koncepcję proletariatu jako kategorii epistemologicznej. Przeciwieństwo klasowe burżuazji i proletariatu jest w tym czystym, modelowym schemacie równocześnie poznawczym przeciwieństwem prawdy i fałszu — przynajmniej jako granicznych, obiektywnie możliwych horyzontów myślenia każdej z tych klas. Prawdę — jako czysto społeczną istotę fundamentalnych sprzeczności kapitalistycznego bytu — odsłonić może tylko takie myślenie, które będąc uwikłanym w te sprzeczności, zdolne jest zarazem wykroczyć poza ich nagą, rzeczową bezpośredniość, zmediatyzować je i dzięki temu adekwatnie ująć ich całościową strukturę. Tylko więc proletariat, jako klasa obiektywnie rewolucyjna, swym interesem klasowym i swą *praxis* wybiegająca poza granice społeczeństwa kapitalistycznego jako całości, jest klasą obiektywnie prawdotwórczą; tylko z jego pozycji klasowej całość jest w ogóle postrzegalna.

Ten właśnie punkt widzenia proletariatu reprezentuje materialistyczna dialektyka marksizmu. Jest to zarazem punkt widzenia całości — jedyna perspektywa poznawcza, w której praktyczna rewolucyjność zbiega się z teoretyczną prawdziwością. Dopiero na tym poziomie pojawia się świadomość, która może być adekwatną świadomością rzeczywistego bytu i zarazem działaniem, zdolnym strukturalnie zmienić istniejącą rzeczywistość. Jest to oczywiście również świadomość klasowa, gdyż pojawia się zrazu jako ideologiczna broń klasy robotników w jej walce o społeczną emancypację. Zarazem jednak, właśnie dlatego, że w walce tej jedyną skuteczną bronią jest prawda, że punkt widzenia całości i ściśle z nim związana możliwość adekwatnego poznania społecznego bytu stanowią jedyną przewagę proletariatu nad burżuazją — jest to „ostatnia świadomość klasowa w historii"[36]. Ideologia prze-

[35] Tamże, s. 243.
[36] Tamże, s. 245.

chodzi tu bezpośrednio w wiedzę prawdziwą, a więc w naukę, w teorię *tout court*. Z jednej strony bowiem pokrywa się ona z pełnym odsłonięciem uspołecznienia jako jedynej realności ontologicznej; z drugiej zaś, dzięki bezpośredniemu zjednoczeniu teorii z praktyką, urzeczywistnia ona to uspołecznienie w działaniu, rozbijając przesłaniające je w społeczeństwie kapitalistycznym urzeczowione formy przedmiotowości.

Podsumujmy na koniec najważniejsze punkty koncepcji Lukácsa. Dialektyka jest epistemologią całości. Kategoria całości — ów naczelny instrument myślenia dialektycznego — konstytuuje zupełnie nowy obszar teoretycznej przestrzeni, całkowicie niewspółmierny z epistemicznym, niedialektycznym horyzontem myślowym świadomości urzeczowionej. Jest to obszar, w którym po raz pierwszy jawna i znacząca dla filozoficznej *episteme* staje się historyczność jako fundamentalna struktura bytowa, oraz w którym jako treść istotna tej struktury w całej pełni odsłania się uspołecznienie. Myślenie tedy, z którym mamy tu do czynienia, nie tylko „widzi" inaczej; ono także „widzi" zupełnie inny przedmiot. Przedmiot bowiem, który tutaj widać, nie jest niezależny od samego widzenia. Na tym poziomie teorii poznanie rzeczywistości nie jest czymś obojętnie zewnętrznym wobec rzeczywistości samej, lecz właśnie zmienia jej przedmiotową postać. Rzeczywistość poznana jako całość — tutaj: jako konkretny proces społeczno-historyczny — jest rzeczywistością inną, niż była bez tego poznania. Tę nową postać nadaje jej właśnie zastosowanie kategorii całości, jedyny akt poznawczy, który jest bezpośrednio praktyczny, w którym poznanie nieodłącznie sprzężone jest z działaniem, z wytwarzaniem i przetwarzaniem swego przedmiotu. Oczywiście nie jest to jakiś pojedynczy akt, lecz ruch, wysiłek, nieustanne napięcie myślowe, w którym dialektyka dopiero wytwarza właściwy sobie poziom teorii. Albowiem poziom ten, jak widzieliśmy powyżej, nigdy nie jest dany bezpośrednio i nie można właściwie powiedzieć o nim, że istnieje; więcej, właśnie owa niebezpośredniość i owo nieistnienie, czyniące go zasadniczo nieuchwytnym dla jednostkowej świadomości empirycznej, są poniekąd jego cechami definicyjnymi. Na wytworzeniu tego nie istniejącego poziomu teorii polega cała sztuka marksistowskiego filozofowania.

Z epistemologicznego punktu widzenia ów ruch myśli, przenoszący badane zjawiska z empirycznego na dialektyczny poziom teorii, jest ruchem odsłaniania prawdziwej istoty tych zjawisk, a to dzięki mediatyzującemu obnażaniu ich historyczno-społecznego charakteru i funkcji, co zarazem zrywa z nich fetyszystyczną maskę rzeczowej formy przedmiotowości. Dialektyka jest więc takim rodzajem myślenia — i to myślenia o przedmiotach usytuowanych w takiej przestrzeni teoretyczno-problemowej — w którym „poznanie rzeczywistej przedmiotowości jakiegoś zjawiska, poznanie jego historycznego charakteru oraz poznanie jego rzeczywistej funkcji w całości społecznej stanowią jeden niepodzielny akt poznawczy".[37]

X

Takie są główne tezy dialektycznej epistemologii Lukácsa, rozwiniętej w *Historii i świadomości klasowej*. Jest w niej niewątpliwie wiele spraw spornych, niejasnych, wątpliwych; niejedno dałoby się tej koncepcji zarzucić, niejedno w niej poprawić. Poprawiał ją zresztą, modyfikował i konkretyzował sam Lukács — aż po swe ostatnie, nie ukończone już dzieło (które — co warto podkreślić — nosi tytuł wyjęty wprost z *Historii...* i jej horyzontu problemowego: *Ontologia bytu społecznego*). Tu jednak szło nam nie tyle o dyskusję z Lukácsem, ile o proste przypomnienie najistotniejszej zawartości filozoficznej jego koncepcji. Zawartość ta, która jest oryginalnym i twórczym rozwinięciem rdzennej inspiracji Marksowskiej, czyni z tak rozumianej dialektyki dojrzałą i rozbudowaną propozycję epistemologii filozoficznej, będącej po dziś dzień jednym z najważniejszych zjawisk teoretycznych w łonie współczesnego marksizmu i współczesnej filozofii w ogóle. I jeśli historyk może powiedzieć, że licząca sobie już pół wieku książka Lukácsa stanowi cały rozdział w dziejach XX-wiecznego myślenia, to filozof ma prawo dodać, że rozdział ten nie jest jeszcze zamknięty.

---

[37] Tamże, s. 186.

FILOZOF NIEPOPULARNY

W życiu codziennym wolno nam przyjąć, że kiedy wszyscy spierają się z jednym, to najprawdopodobniej nie ma on racji. W filozofii natomiast rzecz nie jest aż tak prosta. Tutaj bowiem powszechność sprzeciwu wobec poglądów czyichkolwiek bynajmniej jeszcze nie stanowi żadnego dowodu ich merytorycznej błędności; za to jednak bez wątpienia świadczy o powszechnie odczuwanej potrzebie konfrontacji z t y m i właśnie poglądami, a więc przynajmniej pośrednio wyraża uznanie ich wyjątkowej wagi raczej niż dyskwalifikację. Poglądów głupich, trywialnych lub jawnie fałszywych filozofia instytucjonalna nie krytykuje, lecz je po prostu przemilcza, i to milczenie jest właściwą formą jej reakcji na wszelką niefilozofię lub filozofię pozorną. Natomiast głośna, chóralna, zmasowana i gwałtowna krytyka ze strony usankcjonowanych autorytetów już z góry wystawia krytykowanemu świadectwo filozoficzne jak najlepszej próby — i to nawet w oczach obserwatora całkiem postronnego, który patrzyłby tylko na sam przebieg sporu, nie zaś na to, kto w nim ma rację. Otóż obserwator taki, zawieszając swój sąd co do merytorycznego rozstrzygnięcia całej kontrowersji, tym wyraźniej dostrzeże jedno: iż autora, który stałby się przedmiotem tego rodzaju powszechnej krytyki, nie należy na tej podstawie uważać za filozofa miernego. Powie on raczej, że jest to filozof wybitny, aczkolwiek wybitnie niepopularny.

Niepopularny — to nie znaczy więc: mało znany, pozbawiony rozgłosu. Przeciwnie, w określeniu tym zawarty jest właśnie rozgłos szeroki, tyle że jednoznacznie negatywny. Autor niepopularny to ktoś, kogo poglądy powszechnie się zna i często przypomina, ale po to, by mu coś

wytknąć, w czymś go pouczyć, za coś napiętnować. Mówiąc słowem jednym i prostym, jest to ktoś ogólnie nie lubiany — oczywiście nie jako osoba, lecz jako filozof. I nie lubiany również nie przez osoby, lecz przez filozofów; mianowicie przez przedstawicieli filozofii instytucjonalnej.

Gdyby nasz postronny obserwator, zaskoczony tym oczywistym objawem afektów w świecie uczoności i naukowego dyskursu, chciał bliżej poznać naturę owej filozoficznej antypatii i zbadać ją na jakimś szczególnie instruktywnym przykładzie, nie musiałby szukać daleko. Bez trudu mógłby spostrzec, że oto jednym z najbardziej dziś niepopularnych filozofów jest Louis Althusser, francuski marksista. I zaiste, przypadek to wyjątkowo interesujący. Nie ma chyba drugiego autora, który byłby od lat bez mała dziesięciu oceniany tak surowo i tak jednomyślnie przez niemal cały kompetentny trybunał współczesnych instytucji filozoficznych. Althussera atakowano już chyba ze wszystkich możliwych pozycji i zarzucano mu chyba pełny rejestr dających się pomyśleć grzechów filozofa. Druzgocącej i pogardliwej krytyce poddali go naprzód profesjonalni antymarksiści — z niezrównanym mistrzem tego rzemiosła Raymondem Aronem na czele. Ale wkrótce z drugiej strony wyszli im naprzeciw — nieraz zresztą przejmując swe główne argumenty wprost od Arona właśnie, choć nie zawsze się do tego przyznając — także co znaczniejsi przedstawiciele instytucjonalnej filozofii marksistowskiej. Znamienne przy tym, że właśnie ich polemiczne głosy były szczególnie ostre i gwałtowne. Ciekawe też, że ten wspólny front walki z Althusserem połączył w chwilowym przymierzu marksistów o nader odmiennych orientacjach myślowych i postawach politycznych. Jednym głosem przemówili ludzie, którzy w innych kwestiach nie tak często zgadzają się ze sobą; wystarczy wymienić teoretyków tak różnych jak Roger Garaudy, Lucien Goldmann, John Lewis, Henri Lefebvre, Adam Schaff, Lucien Sève, Robert Steigerwald — nie wspominając o nader licznej grupie autorów pomniejszych.

Trzeba też przyznać, że ta kampania ześrodkowanej i chóralnej krytyki okazała się nad podziw skuteczna. Jej to zasługa, że Althusser jest dziś prawdziwą *bête noire* filozofii — i to nie tylko wśród przeciwników marksizmu, co osta-

tecznie nie byłoby niczym dziwnym ani nowym, lecz także, a nawet przede wszystkim, wśród samych marksistów. Czyta się go wprawdzie rzadko, ale nie jest to konieczne, gdyż poczucie gruntownej znajomości jego licznych błędów oraz umiejętności ich trafnej i słusznej krytyki spływa szerokim strumieniem z wyżyn filozofii instytucjonalnej ku jej szczeblom coraz niższym, a stamtąd przenika do świadomości potocznej. Althussera strofować, pouczać i na wszelkie sposoby poszturchiwać wypada dziś każdemu: robi to student na seminarium, felietonista w gazecie, inteligent w salonowej konwersacji. Liczman z jego wizerunkiem i z piętnem „marksizmu strukturalistycznego" stał się doprawdy monetą obiegową. I każde dziecko dobrze wie, co też widnieje na rewersie tej monety: pseudomarksizm, który odrzuca Historię i jest przeciwko Człowiekowi.

Obydwa te grzechy są oczywiście bardzo ciężkie i mógłby kto pomyśleć, że to właśnie one dostatecznie tłumaczą notoryczną niepopularność autora *Pour Marx*. Któż dziś lubiłby filozofa, który lekceważy Historię, a już zwłaszcza takiego, który za nic ma Człowieka? Ale wyjaśnienie takie jest przecież niewystarczające. Od razu bowiem nasuwa się inne pytanie: kto w ogóle wziąłby dziś takiego filozofa serio? A tym bardziej, kto chciałby prowadzić z nim polemiki tak gwałtowne, jednomyślne i częste? Otóż gdyby Althusser rzeczywiście mówił właśnie to, co przypisuje mu obiegowa opinia „marksizmu strukturalistycznego", byłby raczej jednym z wielu zabawnych, a zarazem żałosnych dziwaków umysłowych, jacy zawsze błąkają się gdzieś na peryferiach filozofii, niż najwidoczniej niepokojącym wszystkich, bo budzącym powszechny sprzeciw, myślicielem współczesnym. Wtedy jednak niepotrzebny byłby ten chór krytyków ani ta tak troskliwie przez nich urabiana etykietka „strukturalizmu", „ahistoryzmu" i „antyhumanizmu", którą wszak Althussera skutecznie już obdarzono. Nasuwa się więc zasadne podejrzenie, że etykietka ta, wraz z całym oznaczanym przez nią zespołem standardowych zarzutów, jest po prostu fałszywa; a ponadto, że jest ona nie tyle przyczyną niepopularności filozofa, ile raczej właśnie jej objawem i skutkiem. Althusser nie dlatego jest nie lubiany, że wygląda tak, jak go przedstawiają, lecz odwrotnie, przedstawiają go tak dlatego, że jest nie lubia-

ny. Spróbujmy zatem poznać nieco bliżej naturę i źródła tej antypatii. W tym celu zadajmy kilka prostych pytań. Niech pierwsze z nich brzmi:

KTO NIE LUBI ALTHUSSERA?

Odpowiadamy: tego niepopularnego filozofa nie lubią przede wszystkim filozofowie popularni. A jest ich dziś cały legion. Żyjemy bowiem w czasach prawdziwego triumfu filozofii popularnej. Rzecz jasna, mam na myśli opisowy, a nie tylko wartościujący sens tego wyrażenia: powiedzmy, że jest on najbardziej zbliżony do sensu XVIII-wiecznego, upowszechnionego np. przez wpływowy nurt „Popular-Philosophie" w niemieckim Oświeceniu. „Popularność" w tym sensie oznacza pewien programowy sposób uprawiania refleksji filozoficznej, a także pewien ściśle z nim związany pogląd na moralne i społeczno-kulturalne funkcje filozofowania. Najistotniejsza treść tej koncepcji zawarta jest w oświeceniowym ideale „wiedzy przyjemnej i pożytecznej": filozofia — jak wszystkie inne „nauki i sztuki" — ma tu być zwłaszcza źródłem praktycznej mądrości, która pomaga żyć. Ma więc zarazem kształcić i bawić, pocieszać i łagodzić obyczaje, doradzać i wychowywać. Toteż w formie winna być przystępna i prosta, w treści zaś budująca, choć pełna roztropnego umiaru. Taka filozofia z zasady tępi dziwne słowa i niezwykłe myśli; nie lubi bowiem skrajności, które zawsze stara się godzić, zacierać lub w ostateczności ośmieszać. Jest światła i wszechstronna, ale w swych poczynaniach ostrożna. Wolno jej odwoływać się do Rozumu i Natury Ludzkiej, ale zarazem musi skromnie chylić czoła przed nie kwestionowanymi autorytetami Nauki i Życia. Szuka zasad i racji, ale granicą tych poszukiwań jest dla niej zawsze faktyczność potocznego doświadczenia. Krótko mówiąc, jest to pod każdym względem filozofia zdrowego rozsądku.

Otóż ten właśnie XVIII-wieczny ideał zdroworozsądkowej filozofii popularnej dopiero dziś doczekał się niemal pełnego urzeczywistnienia. Z upodobaniem krzewi go od lat instytucjonalna wiedza filozoficzna współczesnej kultury mieszczańskiej. Zdrowy rozsądek XX wieku oczywi-

ście różni się pod niejednym względem od swego oświeceniowego pierwowzoru. Ale zasadnicza struktura myślowa tej formacji pozostaje przecież nie zmieniona. Co więcej, dopiero w naszych czasach wyszła przy tym na jaw cała zdumiewająca uniwersalność tego oświeceniowego wzorca, która bierze się stąd, że zdrowy rozsądek z natury niweluje wszelkie teoretycznie istotne różnice problematyk, poglądów i stanowisk, umieszczając je na swej przejrzystej, jednowymiarowej skali myślenia popularnego, gdzie wreszcie stają się raz na zawsze uchwytne, odróżnialne i porównywalne. Zdroworozsądkowa popularność jest bowiem formą, w której można przedstawić wszelką filozoficzną treść; co więcej, wspólnota tej formy okazuje się nawet czymś ważniejszym od zróżnicowań treściowych. Dlatego nie tylko mamy dziś popularnych pozytywistów, fenomenologów, psychoanalityków czy strukturalistów; mamy także liczne zastępy komentatorów, selekcjonerów i krytycznych syntetyków, którzy z nader różnorodnych elementów i wątków składają całościowy, ponaddoktrynalny korpus popularnej filozofii *tout court*. Ich to dziełem jest ów coraz bardziej jednorodny system „wiedzy przyjemnej i pożytecznej" na miarę naszego stulecia, który wykłada się dziś pod nazwą filozofii w większości uniwersytetów i szkół, a który obejmuje wszystkiego po trosze: szczyptę „humanizmu", nieco „naukowej metody" lub „naukowego światopoglądu", wreszcie sporo krytycznie odsianych i przystępnie podanych zagadnień filozofii tradycyjnej.

Wreszcie rzecz najdziwniejsza: mamy również popularnych marksistów. Znaczy to, że zdroworozsądkowa forma przeniknęła nawet do tej filozofii, która zawsze miała na uwadze najbardziej bezlitosną krytykę zdrowego rozsądku. Jest to oczywiście swoista cena, jaką marksizm płaci za zdobyte sobie prawo obywatelstwa we współczesnej filozofii instytucjonalnej. Przez całe dziesięciolecia zepchnięta na margines oficjalnej nauki burżuazyjnej, marksistowska teoria dopiero od niedawna zyskała w jej oczach status partnera równorzędnego, a nawet pod niejednym względem wyróżnionego. Otóż ten nowy status siłą rzeczy narzuca marksizmowi również potrzebę nowej, właśnie popularnej formy dyskursu. Dopiero bowiem w tej formie — jako powszechnie dziś akceptowanej i panującej — myśl marksistowska odnajduje jakiś wspólny język z tym,

w czym faktycznie już współuczestniczy: mianowicie z instytucjonalną filozofią uniwersyteckich katedr i podręczników, międzynarodowych kongresów i specjalistycznych czasopism, zespołów badawczych i rozpraw na naukowe stopnie. Popularność formy filozoficznego dyskursu jest więc dla marksizmu w coraz większym stopniu warunkiem komunikacji — pozytywnej lub krytyczno-polemicznej — z innymi, pozamarksistowskimi stanowiskami w myśli współczesnej; o tyle zatem stanowi niewątpliwy wyraz jego obecności w tej myśli, jak również potężny instrument oddziaływania na nią.

Korzyści z tej nowej sytuacji są więc dla marksizmu oczywiste. Czy nie ma jednak żadnych strat? Czy cena, jaką marksizm płaci za swą obecność i swój rosnący prestiż w świecie filozofii instytucjonalnej, nie jest zbyt wysoka? Czy narzucona mu forma zdroworozsądkowej popularności w tym wypadku naprawdę jest tylko f o r m ą? A więc czy rzeczywiście jest „niewinna" — tzn. zewnętrzna i obojętna wobec właściwych t r e ś c i myślowych marksizmu? Czy też w jakiś istotny sposób zmienia je i zniekształca? Oto pytania, które nie mogą już dłużej nie budzić niepokoju marksistów. Ale ci, którzy je otwarcie zadają, są jeszcze nieliczni. Althusser jest właśnie jednym z nich.

Cały sens jego wystąpienia polega przecież na tym, by głośno i dobitnie powiedzieć, że marksizm nie jest i z natury swej być nie może filozofią popularną — a jeśli się nią staje, to zawsze znaczy, że czyni to kosztem zatraty swej własnej tożsamości teoretycznej. Chóralny sprzeciw, z jakim spotkało się to wystąpienie u samych marksistów, potwierdza raczej, niż obala niepokoje Althussera, a także dowodzi, że wyżej wskazane pytania są aktualne i coraz gwałtowniej domagają się odpowiedzi. Otóż liczni krytycy „marksizmu strukturalistycznego" nie tylko odpowiedzi takich nie udzielają, ale także zdają się w ogóle nie dostrzegać samych pytań.

Reakcja na głos Althussera jest więc w istocie jeszcze jednym potwierdzeniem jego obaw; świadczy bowiem nade wszystko o tym, jak głęboko duch filozoficznej popularności zdołał już zakorzenić się w samym marksizmie. Jakoż w istocie mamy dziś niepokojąco wielu marksistów popularnych, coraz pełniej podporządkowujących właściwą treść teoretyczną materializmu historycznego i dialektyki prze-

jętym z filozofii mieszczańskiej formułom myślenia zdroworozsądkowego. To właśnie dzięki ich działalności w ciągu ostatnich kilkunastu lat marksizm został jakby myślowo wygładzony i zaokrąglony, tracąc może swe nazbyt szorstkie kanty, ale i znacznie stępiając swe krytyczno-teoretyczne ostrze. I ta ogłada, która z myśli marksistowskiej uczyniła filozofię „należącą do towarzystwa", coraz wyraźniej zaczyna być dla niej samej największym ciężarem.

Iluż to mamy dziś wziętych autorów, dla których marksizm nie jest niczym innym jak nowoczesną filozofią złotego środka, unikającą skrajności, roztropnie ważącą racje i zawsze gotową do słusznego przezwyciężania nazbyt jednostronnych przeciwieństw? Ilu takich, którzy marksistowską filozofię przedstawiają jako przystępną, umiarkowaną i pogodną doktrynę wszechstronnego eklektyzmu, z jednej strony wsłuchującą się cierpliwie w dobitny głos Doświadczenia i Empirycznych Nauk Szczegółowych, z drugiej zaś niegłuchą też na Jednostkę Ludzką z jej dramatycznymi pytaniami o Sens Życia i Szczęście? Zaiste, jakże sielankowy bywa czasem ten obraz uniwersalnej zgodności wszystkiego ze wszystkim! Filozoficzny naturalizm czystej wody pojednany z humanistycznym historyzmem, determinizm obiektywnych praw w pełnej zgodzie z czynną rolą podmiotu i społeczną praktyką, semantyczno-scjentyczna frazeologia naukowej ścisłości w najlepsze współistniejąca z egzystencjalną problematyką praktyczno-życiowych postaw i wartości ludzkich. W takim popularnym marksizmie jest bowiem dość miejsca i na to, i na tamto, i jeszcze na owo. Toteż mnożą się jego poszczególne działy i dziedziny, które wprawdzie zgoła już nie przypominają myśli samego Marksa, ale za to są zadziwiająco upodobnione do odpowiednich problematyk dawniejszej i nowszej filozofii mieszczańskiej. Mamy więc już marksistowską ontologię, teorię poznania, filozofię i metodologię nauki; mamy także marksistowską antropologię filozoficzną, aksjologię, a podobno nawet estetykę, etykę i pedagogikę. Wszędzie tu zresztą działa ten sam zdroworozsądkowy schemat: w ujęciu filozofii popularnej „marksistowski" charakter stanowiska lub poglądu w jakiejkolwiek kwestii polega zazwyczaj na odpowiednim dobraniu i połączeniu innych przed- i pozamarksistowskich stanowisk lub poglądów,

które funkcjonowały lub funkcjonują obiegowo w zinstytucjonalizowanej świadomości filozoficznej. Cała istota marksistowskiego filozofowania zostaje tu więc sprowadzona do pewnej umiejętności trafnej selekcji i kombinacji określonych elementów zastanych — umiejętności, która podlega zasadom zbliżonym do reguł gry w domino.

Najbardziej typowym przykładem takiego filozoficznego domina jest ów słusznie przez Althussera wykpiony „przepis" na sam marksizm, który wciąż z upodobaniem zalecają liczni mistrzowie zdroworozsądkowej kuchni myślenia popularnego: wziąć dialektykę Hegla, oczyścić ją z idealizmu, następnie dodać oświeceniowo-feuerbachowski materializm, który jednak uprzednio również należy opłukać z naleciałości metafizycznych; obydwa razem dokładnie przemieszać i podawać jako materializm dialektyczny lub, w zależności od potrzeby, jako dialektykę materialistyczną, czyli właściwą filozofię Marksa. Nie wiemy wprawdzie zgoła, co to w ogóle znaczy, w szczególności nie mamy pojęcia, w jakiż to sposób można oczyścić z idealizmu koncepcję tak na wskroś idealistyczną jak Heglowska dialektyka albo uwolnić od metafizyki tak bardzo metafizyczną doktrynę jak materialistyczna antropologia Feuerbacha. Wiemy natomiast jedno: stanowisko filozoficzne Marksa próbuje się tu konstruować wyłącznie z wątków i koncepcji myślenia p r z e d m a r k s o w s k i e g o — jako pewne szczególne ich scalenie: „racjonalną jedność", „szczęśliwy środek", „syntezę".

Otóż nietrudno dostrzec, że także w wielu współczesnych, bardziej już szczegółowych i rozbudowanych „przepisach" — np. na marksistowską teorię poznania, aksjologię lub filozofię człowieka, a w ramach tych dziedzin na rozwiązania rozmaitych zagadnień poszczególnych — występuje dokładnie ta sama struktura myślowa, a zmieniają się tylko odpowiednie ingrediencje mieszaniny. Schemat domina znajduje dziś zastosowanie powszechne. Dezinterpretując niezbyt zresztą fortunne słowa Engelsa o „wyłuskiwaniu racjonalnego jądra z mistycznej skorupy", popularny marksizm współczesny odróżnia w każdej myśli i w każdym stanowisku teoretycznym te „dwie strony", z których tylko jedna — ta „racjonalna", prawdziwa, słuszna — przystaje do istniejącego już korpusu wiedzy zdroworozsądkowej, podczas gdy druga, jako z gruntu błędna

w swym ekstremizmie, winna być odrzucona. Słowem, każda kostka ma dwa pola, i tylko jednym z nich można ją przyłożyć do innych, ułożonych już kostek. Inaczej będzie „stała na głowie" zamiast „na nogach" zdrowego rozsądku.

Tę właśnie strukturę myślenia i dyskursu dobrze wyraża ulubiona formuła językowa marksizmu popularnego: „wprawdzie to — ale jednak również tamto", „z jednej strony — z drugiej strony", „jakkolwiek jedno — to przecież także i drugie". Jest to podstawowa figura retoryczna zdrowego rozsądku. Zauważmy, że wyznacza ona nie tylko zasady wewnętrznej koherencji samej popularnej formy dyskursu, ale także nadaje tej formie szczególnego typu „otwartość", która każdorazowo pozwala włączyć w nią również wszelkie nowe zjawiska teoretyczne — zarówno problemy, jak ich rozwiązania. Właśnie dlatego zdrowy rozsądek jest zawsze gotów do „dialogu" z rozmaitymi stanowiskami w filozofii czy w nauce, w każdym z nich bowiem znajdzie coś dla siebie, zwłaszcza wtedy, gdy zarazem coś innego odrzuci. Sam zdrowy rozsądek oczywiście nie przyzna się do tego, że cały ten „dialog" jest pozorny — gdyż zawsze selektywny, zawsze prowadzony wedle reguł domina, i o tyle pod względem poznawczym zasadniczo jałowy. Przeciwnie, w tym, co naprawdę jest tylko jego własnym monologiem, będzie widział chwalebny przejaw swej otwartości, a więc poznawczej siły i potencji.

Niestety, także ta mistyfikacja jest dziś udziałem wielu popularnych marksistów. Prowadzone przez nich „dialogi" i „dyskusje" z rozmaitymi nurtami filozofii niemarksistowskiej bardzo często są raczej grą w myślowe domino niż rzeczywistą konfrontacją teoretycznych stanowisk. Nie trzeba dodawać, że dla marksizmu taki dialog pozorny jest czymś groźniejszym niż milczenie. Z jednej strony, wytwarza bowiem iluzję prawdziwej konfrontacji z jakąś myślą cudzą tam, gdzie naprawdę występuje tylko preparacja i obróbka rozmaitych „stron", „aspektów" czy „wątków", jakie w myśli tej chce i umie znaleźć zdrowy rozsądek zgodnie ze swą własną logiką filozoficznej popularności. Marksizm zaś, jak wiadomo, nigdy nie gustował w iluzjach, a polemizować wolał zawsze raczej z realnym przeciwnikiem niż z jego obrysowanym przez siebie samego cieniem; o tym jednak zapominają dziś popularni marksi-

ści. Z drugiej zaś strony, ta chęć i ta umiejętność znajdowania czegoś dla siebie we wszystkim — która, jak widzieliśmy, jest nieodłączna od samej struktury myślenia zdroworozsądkowego, a bywa dumnie określana jako jego wszechstronna „otwartość" — grozi samemu marksizmowi otwarciem tak całkowitym, że aż przekształcającym go w uniwersalny, eklektyczny, nieskończenie pojemny zbiornik wszelkich prawd „racjonalnych" i „słusznych" — tj. w ostateczności takich, które nie kłócą się ze zdrowym rozsądkiem. Obfita twórczość wielu marksistów popularnych dowodzi dziś, że groźba ta staje się aż nadto realna: dzięki nim coraz bardziej upowszechnia się zdumiewające mniemanie, że marksizm w każdym wypadku jest po prostu ową „prawdą, która zawsze leży pośrodku".

Mamy więc oto zarys odpowiedzi na nasze pierwsze pytanie. Wiemy mniej więcej, kto nie lubi Althussera: nie lubią go mianowicie filozofowie popularni w ogólności, a w ramach marksizmu — popularni filozofowie marksiści. Pora teraz na pytanie drugie:

DLACZEGO GO NIE LUBIĄ?

Odpowiedź jest znowu prosta: nie lubią go, bo nie jest i nie chce być filozofem popularnym. I w istocie, to jedno widać już na pierwszy rzut oka: Althusser świadomie i programowo uprawia refleksję filozoficzną w sposób demonstracyjnie niezgodny z wszelkimi regułami bon tonu filozofii popularnej. Od początku zatem sam stawia się w sytuacji kogoś nie należącego do towarzystwa. I za to właśnie, a nie za merytoryczną treść czy wartość poglądów, jest najczęściej i najgwałtowniej atakowany. Inaczej trudno byłoby pojąć tę zadziwiającą okoliczność, że cała tak dziś już obfita literatura polemiczno-krytyczna wokół Althussera ma wciąż tak nikłe walory poznawcze dla marksizmu i dla filozofii w ogóle. W istocie mamy tu bowiem do czynienia nie tyle z rzeczywistą krytyką teoretyczno-filozoficzną, ile raczej z samoobronną reakcją zdrowego rozsądku na coś, czego nie może on ani wchłonąć, ani zignorować: mianowicie na myśl zupełnie obcą jego własnemu myśleniu, całkowicie z nim niewspółmierną, choć zarazem w jakiś istotny sposób rzucającą mu wyzwanie. W takim

wypadku nie krytyka wchodzi w grę, lecz recepcja negatywna: zagrożony tym obcym ciałem ustrój zdrowego rozsądku broni się, czyli po prostu je odrzuca, uruchamiając właściwe sobie mechanizmy zwalczania takich infekcji.

Jeśli jest tak właśnie, to przypadek Althussera dowodzi, że organizm filozofii popularnej najwyraźniej cieszy się dziś kwitnącym zdrowiem. Tu bowiem zareagował prawidłowo i jak dotąd skutecznie. Jakoż nie ulega wątpliwości, że wystąpienie francuskiego marksisty rzeczywiście było dla zdrowego rozsądku współczesnej filozofii instytucjonalnej potężnym kamieniem obrazy, a także realną groźbą zakażenia. Althusser od początku sprzeniewierzył się wszystkim cnotom myślenia popularnego: był, i dotąd pozostał, filozofem wyzywającym, nieumiarkowanym i nieskromnym. Co więcej, odważył się głosić, że umiarkowanie i skromność, te podstawowe walory zdroworozsądkowej postawy poznawczej, nie są właściwymi przymiotami filozofa, i że zdecydowanie trzeba postawić w ich miejsce pewne inne, typowo teoretyczne cnoty, które filozofię, jak i w ogóle wszelką naukę obowiązują bezwzględnie i przede wszystkim: badawczą dociekliwość, konsekwencję myślenia, krytycyzm i samokrytycyzm, bezkompromisowość w ujawnianiu prawdy. W programie tym nie ma więc miejsca na roztropny umiar czy przyjazną „otwartość" myślenia popularnego; przeciwnie, myśl jest tu świadomie jednostronna i skrajna, gdyż szuka nie „prawdy, która leży pośrodku", lecz prawdy po prostu. A prawda po prostu — to przecież coś, co nigdy nie leży pośrodku, lecz zawsze jest właśnie pewną skrajnością: mianowicie dokładnym i ścisłym przeciwieństwem wszelkiego fałszu i wszelkiej mistyfikacji. Przeciwieństwem, a nie „szczęśliwym środkiem", „syntezą" czy „racjonalnym pojednaniem" między czymkolwiek; wszak pomiędzy prawdą a wszystkim, co nią nie jest, nie ma żadnej pośredniej sfery możliwego pojednania czy kompromisu.

Koncepcja ta więc już w punkcie wyjścia obraża zdrowy rozsądek i urąga powszechnie przyjętym normom myślenia popularnego. Ale rzeczywiste źródło konfliktu tkwi znacznie głębiej. W ujęciu Althussera filozofowanie w ogóle nie ma nic wspólnego ze spokojnym pomnażaniem „wiedzy przyjemnej i pożytecznej", która zarazem jest „humanistyczną mądrością życiową" i „naukowym światopoglądem".

Filozoficzna teoria nie udaje tu owego niewinnego zwierciadła, w którym zdroworozsądkowa potoczność z upodobaniem kontempluje przejrzystą harmonię swych własnych form i formuł, biorąc ją za wewnętrzną harmonię samej rzeczywistości — lecz od początku przedstawia siebie jako to, czym właśnie naprawdę jest: mianowicie jako p r a c ę w sensie zgoła nie przenośnym, tj. wytwórczą i przetwórczą aktywność myślenia i poznawania, produkującą wedle określonych reguł przedmioty określonego typu. Rzecz jasna, taka praca teorii nie ma i nie może mieć w sobie nic ze swobody, wdzięku i sympatycznej przystępności myślenia popularnego. Jej istotą jest bowiem ten sam co w każdej pracy ciężki trud, ten sam mozolny wysiłek przyswajania jakiejś realności przedmiotowej — a więc przyswajalnej niedowolnie, stawiającej opór, czyli podatnej tylko na operacje ściśle określonego typu, dla wszelkich zaś innych zabiegów nieuchwytnej i nieprzeniknionej. Teoriotwórcza aktywność poznawania ma więc, jak każde rzeczywiste przekształcanie i przyswajanie przedmiotowości, swą technikę: zespół właściwych sobie instrumentów oraz reguł ich stosowania, które dopiero otwierają jakikolwiek dostęp do samych przedmiotów. To zaś znaczy, że w poznaniu, zarówno filozoficznym, jak i naukowym, istnieje pewien początkowy próg trudności, który jest właśnie minimalnym progiem myślenia teoretycznego, a poniżej którego w ogóle nie może być mowy nie tylko o rzeczywistym przyswajaniu poznawanego przedmiotu, ale nawet o jego właściwym ujęciu myślowym, o najbardziej wstępnym rozpoznaniu jego elementarnej tożsamości.

Otóż próg ten — przez Althussera często określany mianem „epistemologicznego przełomu", jaki dzieli poznanie teoretyczne we właściwym sensie od przedteoretycznej i przednaukowej wiedzy potocznej — jest właśnie nieosiągalnym progiem możliwości poznawczych zdrowego rozsądku, a więc i nieprzekraczalną granicą zasięgu wszelkiej filozofii popularnej. Właściwa praca teorii zaczyna się bowiem od radykalnego zerwania z myśleniem zdroworozsądkowym: nauka i filozofia rodzą się z doświadczenia potocznego nie w prostej kontynuacji, lecz w nieciągłym skoku jakościowym, który następuje właśnie, i dopiero, dzięki zastosowaniu swoistych technik poznania teoretycznego. Zdrowy rozsądek jest więc z samej swej natury nienauko-

wy i niefilozoficzny; samo jego istnienie jest równoznaczne z nieobecnością teorii, i odwrotnie, samo pojawienie się teoretyczności we właściwym sensie już z góry zakłada poznawczą śmierć zdrowego rozsądku. Dlatego zdrowy rozsądek z istoty swej „nie rozumie" teorii: można powiedzieć, że dolne granice jej zrozumiałości są zarazem, i nieuchronnie, górnymi granicami jego rozumienia.

Ale również dlatego zdrowy rozsądek nie może uznać ani przyjąć filozofii, która ten właśnie stan rzeczy ujawnia i wypowiada. Co więcej, filozofię taką musi on potraktować nie jako przeciwnika w tych czy innych kwestiach merytorycznych — gdyż nieciągłość problematyk i niewspółmierność poziomów myślowych wyklucza tu wszelką możliwość sporu rzeczowego — lecz tylko i zawsze jako zagrożenie egzystencjalne, które wymaga reakcji obronnej. Oto dlaczego współczesna filozofia popularna tak jednomyślnie odrzuciła (a nie: poddała krytyce) całą Althusserowską koncepcję wiedzy jako praktyki teoretycznej. Zbyt jawna i rażąca była nieprzystawalność tej koncepcji do zasadniczo egalitarnej samowiedzy zdrowego rozsądku, zakładającej, że właściwe poznanie teoretyczne zawsze wyrasta wprost z doświadczenia potocznego jako jego płynne i ciągłe przedłużenie — a więc że każdy dający się w tym doświadczeniu napotkać problem jest lub może być rzeczywistym problemem wiedzy naukowej lub filozoficznej oraz że każde występujące w tej sferze potoczności myślenie jest albo może być zdolne do poznawczo ważnego, tj. teoretycznego ujęcia problemów rzeczywistych.

Jak wiadomo, w obu tych kwestiach Althusser zgrzeszył przeciw zdrowemu rozsądkowi niedopuszczalnie elitarnym charakterem swej koncepcji poznania. Z jednej strony, uznał, że ważnym przedmiotem wiedzy nie są problemy „wszystkie i niektóre inne", jakie tylko mogą bezpośrednio nasuwać się nam w doświadczeniu potocznym, lecz ściśle określone realności teoretyczne („pojęcia" i ich całościowe „problematyki"), które zawsze są już pewnymi artefaktami, mianowicie wytworami teoriotwórczych technik i operacji myślenia. Z drugiej zaś strony, przyjął, że skutecznym podmiotem tych najpierwszych technik i operacji wiedzotwórczych, a następnie wszystkich dalszych zabiegów poznawczych, dzięki którym owe pierwotne artefakty teorii są przetwarzane w prawdziwą i przedmiotowo

ważną wiedzę nauki czy filozofii, również nie jest myślenie jakiekolwiek — ów przyrodzony rozum, którego wszyscy ponoć „mają po równo" — lecz tylko myślenie krytyczne i pod względem epistemologicznym suwerenne, tj. świadomie zdystansowane wobec wszelkiej potoczności i od początku działające na nowym, sztucznie przez siebie wytworzonym stanowisku i poziomie teoretyczności, radykalnie różnym od naturalnego stanowiska i poziomu bezpośredniego doświadczenia, życia. Koncepcja ta godzi zatem na równi w obydwa podstawowe dogmaty zdrowego rozsądku, które w bardziej lub mniej jawnej formie obecne są w każdej filozofii popularnej: pierwszy z nich głosi, że „każdy człowiek jest filozofem", drugi zaś — że „problemem filozoficznym jest lub może być wszystko". Odrzucając obydwa już w punkcie wyjścia, Althusser niewątpliwie zagroził spokojowi i dobremu samopoczuciu myślenia popularnego, czym z kolei sprowokował naturalną i „funkcjonalnie prawidłową" reakcję ze strony jego przedstawicieli.

Nie koniec jednak na tym. Zdrowy rozsądek nie może przyjąć — ani pojąć — Althusserowskiej koncepcji wiedzy i filozofii nie tylko dlatego, że żadną miarą nie jest ona „przyjemna", lecz także i z tej racji, że zgoła nie jest „pożyteczna". O ile w tej pierwszej sprawie Althusser naraził się wszystkim filozofom popularnym w ogóle, o tyle w tej drugiej dotknął do żywego zwłaszcza popularnych filozofów marksistów. To bowiem właśnie w popularnej wersji marksizmu najtrwalej zadomowił się ten współczesny relikt klasycznie oświeceniowej ideologii pożyteczności wiedzy, jakim jest obiegowa doktryna o rozstrzygającej roli praktyki w procesie poznania. Otóż Althusser nader trafnie dostrzegł, że w doktrynie tej skupiają się dziś jak w ognisku niemal wszystkie istotne elementy zdroworozsądkowej wizji świata, przemycanej przez filozofię popularną na grunt marksizmu. Już samo hasło „praktyki jako celu poznania" i jako „kryterium jego prawdziwości" wyraża typowo instrumentalną koncepcję wiedzy, nierozerwalnie związaną ze stanowiskiem empirystycznego naturalizmu, natomiast całkowicie nie przystającą do dialektycznej epistemologii Marksa. Nic też nowego nie wnoszą tu dodatkowe określenia tej zdroworozsądkowej praktyki jako społecznej lub społeczno-historycznej; póki bowiem na-

przód nie oznaczają one jakichś nowo wytworzonych, tj. rzeczywistych i w miarę ścisłych pojęć teorii, są tylko słowami, które w niczym nie zmieniają samego przedmiotu. A tak właśnie jest u ogromnej większości współczesnych marksistów popularnych. Ich „praktyka" nosi tylko nowe nazwy „praktyki społecznej" czy „historycznej", które dołączone są jednak do starego pojęcia: mianowicie do pragmatyczno-utylitarnej kategorii praktyki jako miary pożytku i skuteczności wiedzy w bezpośredniej sferze życia codziennego.

Łatwo dostrzec, że w tym punkcie Althusser nie może uniknąć konfliktu zwłaszcza z tzw. teorią poznania współczesnego marksizmu popularnego. Odrzuca bowiem jeden z głównych jej filarów: oświeceniową doktrynę o praktyce jako celu poznania i kryterium prawdy. Po prostu twierdzi, że żadna praktyka doświadczenia potocznego — i to nawet gdy uznamy ją za całkowicie społeczną i historyczną — nie jest i nie może być ani celem, ani zwłaszcza miarą czy sprawdzianem jakiejkolwiek teorii, a już w żadnym wypadku teorii marksistowskiej, która wszak samą tę praktykę doświadczenia potocznego w jej rozmaitych formach i odmianach (niewątpliwie już społecznych i historycznych) czyni właśnie jednym ze swych właściwych i najważniejszych przedmiotów teoretycznych. Marksista nie może więc jako teoretyk powoływać się na autorytet praktyki nie wpadając zarazem w błędne koło, a ściślej — nie dokonując elementarnego pomieszania niewspółmiernych poziomów myślowych i problematyk, znamiennego dla filozoficznej niekompetencji zdrowego rozsądku. Teoria marksistowska — jak każda inna — nie dlatego jest prawdziwa, że się sprawdza w życiu, lecz z całą pewnością odwrotnie: sprawdza się, ponieważ jest prawdziwa. Wtedy jednak trzeba uznać, że właściwą miarą i jedynym sensownym kryterium tej prawdziwości jest sama teoria — jej zgodność lub niezgodność nie z czymkolwiek innym, lecz z własnymi wewnątrzteoretycznymi regułami produkcji poznania prawdziwego. Tak właśnie ujmuje to Althusser: istnieje tylko jeden rodzaj praktyk, który dla marksisty może być operatywną kategorią epistemologiczną, rzeczywiście określającą cały proces poznawczy pod względem jego właściwej natury oraz prawdziwości. Jest to mianowicie teoriotwórcza praktyka samego poznania, owa niedowolna

technika myślowej pracy w wytwarzaniu, obróbce i przyswajaniu pojęć jako rzeczywistych przedmiotów wiedzy. To właśnie obiektywne normy i reguły tej praktyki teoretycznej sprawiają, że — mówiąc językiem Althussera — adekwatne przyswojenie rzeczywistych przedmiotów poznania (teoretycznych pojęć) jest zarazem prawdziwym przyswojeniem poznawczym przedmiotów rzeczywistych; że więc mamy do czynienia z wiedzą we właściwym sensie tego słowa, nie zaś ze zbiorem domysłów, iluzji i pobożnych życzeń potocznego rozsądku.

Oczywiście także ta koncepcja w żaden sposób nie daje się pogodzić ze zdroworozsądkowym pragmatyzmem i empiryzmem obiegowych doktryn teoriopoznawczych popularnego marksizmu. W porównaniu z nimi ma natomiast pewną niewątpliwą zaletę: nawet jeśli nie udziela odpowiedzi bezspornych i już ostatecznych, to przecież umożliwia przynajmniej sensowne sformułowanie filozoficznych p y t a ń o wiedzę jako swoistą realność teorii, a zarazem jako rzeczywiste zjawisko społeczno-historyczne, czego o tamtych doktrynach właśnie nie można powiedzieć. Z tego punktu widzenia cała Althusserowska teoria praktyki teoretycznej stanowi jedną z niewielu we współczesnym marksizmie poważnych propozycji epistemologicznych, takich, które filozoficzną problematykę nauki i poznania w ogóle próbują rozważać naprawdę w Marksowskiej perspektywie materializmu historycznego, a nie w idealistycznych i ahistorycznych kategoriach potocznego doświadczenia i jego bezpośrednio instrumentalnej praktyki. Że propozycja ta okazała się nie do przyjęcia dla tak wielu marksistów popularnych, nie ma w tym nic dziwnego. Zbyt dobitnie ujawniała ona ów niepokojący fakt, że oto popularna doktryna XVIII-wiecznego empiryzmu psychofizjologicznego — oczywiście złagodzona i na zasadzie domina uzupełniona o rozmaite wątki „racjonalne" i „słuszne" z innych tego typu doktryn, a także wciąż wzbogacana (na tej samej zasadzie) nowymi ustaleniami psychologii czy neurofizjologii współczesnej — funkcjonuje dziś powszechnie jako marksistowska teoria poznania, podczas gdy w rzeczywistości nie ma wiele wspólnego ani z porządną teorią poznania, ani zwłaszcza z marksizmem. Zasadniczy paradygmat myślowy tej „teorii" jest bowiem na wskroś oświeceniowy, tj. tyleż przedkrytyczny, co przedmarksowski: jest nim zdrowo-

rozsądkowa wizja poznania jako kontemplatywnego stosunku odzwierciedlania, zachodzącego między jednostkową świadomością a jej zewnętrznym przedmiotem oraz sprawdzającego się w bezpośredniej, instrumentalno-manipulacyjnej praktyce potocznego doświadczenia. Zbyteczne dodawać, że na gruncie tego paradygmatu wszelkie zapewnienia o społecznym charakterze tego odzwierciedlania i tej praktyki są czysto werbalnymi serwitutami na rzecz samej tylko litery Marksowskiego materializmu historycznego, maskującymi zasadniczą nieprzystawalność myślową całej tej koncepcji poznania do właściwej teorii Marksa. Milczącym założeniem tej koncepcji i samym warunkiem jej możliwości jest bowiem właśnie brak tego, co stanowi istotę ujęcia Marksowskiego: mianowicie brak teoretycznych kategorii, które pozwoliłyby uchwycić pierwotny charakter i mechanizm poznania jako jednej z form s p o ł e c z n e g o d z i a ł a n i a — mówiąc językiem Althussera, jako „społecznego procesu produkcji wiedzy", który jest procesem poprzedzającym, gdyż dopiero wytwarzającym, zarówno samą świadomość poznającego podmiotu (właśnie w tym sensie Althusser mówi czasem o „procesie bezpodmiotowym"), jak i poznawany przedmiot, jak wreszcie całość zachodzącej między nimi poznawczej relacji.

Jak widać tedy, popularni marksiści mają jeszcze jeden powód więcej, by Althussera nie lubić. Ich spór z nim dotyczy bowiem nie tylko filozoficznych problemów teorii poznania, lecz jest także, a nawet przede wszystkim, sporem o Marksa. Sama Althusserowska koncepcja wiedzy i filozofii zapewne nie spotkałaby się z ich strony z tak kategorycznym sprzeciwem, gdyby nie była tak ściśle spleciona z zawartą w *Pour Marx* oraz w *Czytaniu Kapitału* interpretacją Marksowskiego „przełomu epistemologicznego", a więc gdyby nie odwoływała się wprost zarówno do określonego obrazu twórczości Marksa, jak i do pewnego jasno zarysowanego rozumienia podstaw materializmu historycznego i dialektyki.

Otóż duch zdroworozsądkowej popularności, który zdążył już na dobre zadomowić się w marksizmie, słusznie dostrzegł w tej interpretacji groźne wyzwanie i pojął, że stawką, o jaką musi tu walczyć, nie jest po prostu taka czy inna koncepcja teoretyczna, lecz jego własne przetrwanie, a w szczególności prawo do tego, by cały system współ-

czesnej „wiedzy przyjemnej i pożytecznej" mógł w dalszym ciągu sankcjonować nazwiskiem i autorytetem Marksa. Właśnie to prawo zostało mu w wystąpieniu Althussera odmówione. Dokonana przez francuskiego marksistę rekonstrukcja filozoficznych podstaw teorii i metody Marksa nie tylko dezawuuje obiegową doktrynę marksizmu popularnego pod względem jej walorów teoretyczno-naukowych, lecz także, i przede wszystkim, obnaża jej zasadniczo niemarksistowski charakter. Właśnie dlatego liczni zwolennicy tej doktryny tak zdecydowanie odrzucają całą Althusserowską „lekturę" Marksa: odkrywa ona bowiem nie gdzie indziej jak w samym *Kapitale* — w *Krytyce ekonomii politycznej* — ową pracę teorii, która dopiero wytwarza właściwy przedmiot i właściwe stanowisko filozoficzne marksizmu, a która z epistemologicznego punktu widzenia polega właśnie na radykalnym przekroczeniu progu dzielącego prawdziwe p o z n a n i e r z e c z y w i s t o ś c i od wszelkich zdroworozsądkowych, ideologicznych form myślenia i działania w życiu potocznym. Takie odczytanie Marksowskiej rewolucji teoretycznej od razu więc stawia ją powyżej możliwości poznawczych zdrowego rozsądku, a w szczególności kreśli wyraźną i ostrą granicę między myślą Marksa a całym horyzontem współczesnego marksizmu popularnego. Marks z pewnością nie był filozofem popularnym — taka jest ogólna wymowa całej Althusserowskiej „lektury". A odwracając tę formułę: współczesny marksizm popularny w ogóle nie osiąga właściwego stanowiska myślowego i poziomu teorii, na którym dopiero powstaje rzeczywista filozofia Marksa, wskutek czego pod względem teoretycznym reprezentuje myślenie zasadniczo p r z e d m a r k s o w s k i e.

Tak oto mielibyśmy pełniej rozwiniętą odpowiedź na drugie z naszych pytań: filozofowie popularni — zarówno marksiści, jak i niemarksiści — nie lubią Althussera, ponieważ nie jest on ani filozofem popularnym w ogóle, ani popularnym marksistą w szczególności. Antypatia ta ma więc istotne powody teoretyczne: stanowi wyraz i objaw tego, że koncepcja filozoficzna Althussera po prostu nie mieści się w polu myślowym filozofii popularnej, tzn. jest w ramach tego pola — jeśli można tak rzec — obiektywnie nieprzyswajalna. Właśnie dlatego niemal cały spór z Althusserem jest jak dotąd sporem pozornym; odbywa się bo-

wiem niemal wyłącznie na własnym terenie myślenia popularnego, a więc akurat tam, gdzie koncepcji francuskiego marksisty nie sposób nie tylko obalić, ale na dobrą sprawę nawet zidentyfikować i zrozumieć. Odpowiedź naszą trzeba więc uzupełnić: filozofowie popularni nie lubią Althussera, bo go w najwłaściwszym sensie tego słowa n i e r o z u m i e j ą. To z kolei prowadzi do ostatniego z naszych pytań:

DLACZEGO GO NIE ROZUMIEJĄ?

Znów podajemy zrazu wstępny zarys odpowiedzi: nie rozumieją, bo w obrębie swego systemu sensów i ich wzajemnych odniesień nie mogą rozumieć. Jeśli za istotę rozumienia w poznaniu filozoficznym uznać adekwatny wgląd myślowy w kształt i wewnętrzną strukturę jakiegoś przedmiotu teoretycznego, to oczywiście najpierwszym warunkiem efektywności takiego aktu jest poprawna identyfikacja samego rozumianego przedmiotu. Bywają sytuacje, kiedy identyfikacja ta nie dochodzi do skutku ze względów ubocznych i przypadkowych — np. w wyniku zwykłej omyłki lub interpretacyjnego błędu; wtedy mówimy, że coś zostało źle zrozumiane lub zrozumiane fałszywie. Ale bywa też, że w grę wchodzą przeszkody natury strukturalnej, takie, które związane są nie z przeoczeniem czegoś, lecz po prostu z niewidocznością pewnego typu przedmiotów w pewnym całościowym polu widzenia. W tym wypadku możemy mówić o pełnym nierozumieniu tych przedmiotów w ramach tego pola, a nawet więcej: o ich obiektywnej i koniecznej niezrozumiałości.

Otóż w zakończeniu tych uwag zamierzam pokazać na przykładzie paru zarzutów najbardziej typowych, że w polemice, jaką współczesna filozofia instytucjonalna prowadzi z Althusserem, ten najpierwszy warunek rozumienia jakiejkolwiek koncepcji teoretycznej nie zostaje spełniony; a nadto, że polemika ta najczęściej prowadzona jest z pozycji, które spełnienie tego warunku wykluczają — że więc w grę wchodzi tu właśnie owo nierozumienie o charakterze strukturalnym, obiektywnie koniecznym.

Uważny czytelnik Althussera i jego licznych krytyków bez trudu dostrzeże jedno: że krytycy ci piszą bardziej

przeciw niemu niż przeciw niemu. Krytyka dotyczy pewnego dość wyraźnego określonego zespołu poglądów; pozostaje tylko pytanie, czy rzeczywiście są to poglądy Althussera. Problemem jest więc tożsamość rekonstruowanego przez krytyków zjawiska. Otóż twierdzę, że przynajmniej najważniejsze i najcięższe zarzuty tożsamość tę właśnie naruszają, a nawet całkowicie się z nią rozmijają. Pod tym względem reakcje większości polemistów można uznać za paradoksalne — bo niezamierzone i zdeformowane — potwierdzenie ulubionej myśli Althussera o tym, że przedmiot poznania jest czymś różnym od przedmiotu rzeczywistego. Deformacja polega na tym, że ta nieidentyczność obu przedmiotów, normalna w procesie poznawczego przyswajania rzeczywistości samej (tj. realności pozateoretycznej), tutaj jest właśnie jawną anomalią: sam przedmiot rzeczywisty — filozoficzne stanowisko Althussera — jest tu bowiem już pewną realnością teoretyczną i jego adekwatne przyswojenie poznawcze (zrozumienie) winno akurat pokrywać się z nim samym, być jego całkowitą i wierną rekonstrukcją. Jeśli tak nie jest, to znaczy, że w rzeczywistości nie nastąpiło poznanie tego przedmiotu, a w konsekwencji — z punktu widzenia założonego celu — nie może być mowy o poznaniu w ogóle.

Nie ulega zaś wątpliwości, że Althusser poznany przez swych oponentów i krytyków nie jest Althusserem rzeczywistym. Ta niezbieżność ciąży nad całym sporem, przesądzając o jego małej efektywności poznawczej. Cóż bowiem ciekawego może wyniknąć z polemik, w których krytycy zarzucają autora za coś, czego on nie mówi, to zaś, co właśnie mówi, zgoła ich nie interesuje? Najpierwszym tego przykładem jest już choćby typowa reakcja na ową wspomnianą wyżej Althusserowską ideę nietożsamości przedmiotu rzeczywistego i przedmiotu poznania oraz na związaną z tym krytykę empiryzmu jako całościowego stanowiska teoriopoznawczego. U Althussera koncepcja ta wyrasta bezpośrednio z teorii wiedzy jako praktyki teoretycznej i jest godnym uwagi poszukiwaniem prawdziwie filozoficznej problematyki poznania, czyli takiej, w której sam fenomen poznawczego przyswojenia rzeczywistości byłby właśnie wyjaśniany, a nie z góry zakładany pod postacią jakiejkolwiek uprzednio danej relacji między podmiotem i przedmiotem czy też między przedmiotem poznawczym

a przedmiotem rzeczywistym. Takie właśnie teoriopoznawcze *petitio principii*, w którym poznanie jest w gruncie rzeczy zawsze już pomyślane jako część samego przedmiotu rzeczywistego — a więc przedmiotowa ważność stosunku poznawczego jest raczej założeniem niż problemem — nazywa Althusser błędem empiryzmu. Termin ten ma więc znaczenie sztuczne i ściśle określone, uchwytne jednak tylko w kontekście całościowej problematyki, którą sygnalizuje, w żadnym zaś wypadku niesprowadzalne do sensu tradycyjnego; widać to zresztą już po jego nieporównanie szerszym zakresie, obejmującym np. także niektóre stanowiska racjonalistyczne w znaczeniu tradycyjnym.

Polemiści jednak tej nowej problematyki właśnie nie widzą, a cały antyempiryzm Althussera umieszczają również na tej samej empirystycznej (w jego rozumieniu) skali odniesień. Tylko bowiem na takiej skali możliwe są owe typowe obiekcje, jakie w tej kwestii bywają wysuwane pod adresem Althussera: zarzuca mu się skrajny racjonalizm i aprioryzm, lekceważenie empirii, fetyszyzację pojęć i struktur, wykopywanie przepaści między teorią a doświadczeniem. Zarzuty te może dotyczą antyempiryzmu — tyle tylko, że nie tego, o którym mówi Althusser; biorą więc z jego koncepcji słowo, ale nie pojęcie, i pod to słowo podkładają pojęcia własne, zaczerpnięte z innego systemu teoretycznych sensów. Właściwa problematyka Althusserowska wcale więc nie zostaje odczytana; co więcej, w ramach tego systemu sensów, w jakim próbuje tu się ją czytać, jest ona w ogóle nieczytelna, gdyż dotyczy właśnie samych podstaw funkcjonowania tegoż systemu jako całości. Krótko mówiąc, epistemologiczny sens pytań Althussera jest obiektywnie niezrozumiały i nieuchwytny na gruncie bezpośrednio epistemicznego horyzontu myślowego większości jego krytyków.

Nietrudno pokazać, że podobnie ma się rzecz i z innymi typowymi zarzutami. Weźmy owo najbardziej okrzyczane hasło strukturalizmu, wciąż powracające w licznych polemikach z francuskim marksistą. Jeśli pominąć personalno-środowiskową treść tego epitetu (grupa ludzi, szkoła, moda itp.), od której zresztą sam Althusser odcinał się nieraz i aż nadto wyraźnie, to jako właściwa jego zawartość teoretyczna pozostaje nader wątpliwa miara tradycyjnej opozycji statyki i dynamiki w badaniu zjawisk — opozycji,

którą nowsza filozofia popularna lubi także przedstawiać jako antytezę struktury i genezy, analizy logicznej i historycznej, synchronii i diachronii. Otóż całe pojęcie strukturalizmu, którym posługują się krytycy Althussera, jest zaczerpnięte z tego właśnie zestawienia; on sam wprawdzie tego terminu nie używa, ale za to ostro zwalcza historyzm i deklaruje się wręcz jako programowy antyhistorysta. Stąd właśnie krytycy wnoszą, że jest strukturalistą; wniosek taki wypływa nie z interpretacji sensu Althusserowskiej tezy antyhistorycznej, lecz z logiki dychotomicznej skali, jaką do tej tezy przykładają. A koncepcja Althussera jest przecież właśnie zakwestionowaniem tej logiki i tej skali. Jego krytyka historyzmu — podobnie jak teoriopoznawczego empiryzmu — odnosi się do pewnej realności ściśle określonej: mianowicie do poglądu utożsamiającego historyczność po prostu z genetyczno-kauzalnym następstwem faktów i zdarzeń, które jednak zawsze jest czytane — i w ogóle czytelne — dopiero na gruncie jakiejś milcząco założonej systematyki i teleologii.

Pod nazwą historyzmu Althusser odrzuca więc wszelkie takie próby rozumienia historii i historyczności, które z góry przyjmują to, co dla filozofa dopiero winno być właśnie problemem: immanentną celowość i racjonalność czysto czasowego następstwa, linearność sensu, wewnętrzną logikę procesu historycznego. I odrzuca je bez względu na to, czy ową wewnętrzną teleologię Historii pojmują jako daną od Boga, czy też zawartą w Naturze Ludzkiej, czy wreszcie zagwarantowaną w przyrodniczej strukturze Materii i jej Ewolucji. Albowiem w każdym z tych przypadków pojmowanie historii jest równie idealistyczne i równie odległe od rzeczywistej t e o r i i procesu historycznego, której podstawy formułuje dopiero materializm historyczny Marksa. Ale właśnie dlatego materializm historyczny nie jest historyzmem w tym sensie; przeciwnie, jako naukowa teoria historii zaczyna się właśnie od radykalnego przekroczenia wszelkich tego typu historyzmów — a to dzięki temu, że po raz pierwszy wytwarza adekwatne pojęcia teoretyczne umożliwiające analizę procesu historycznego w jego rzeczywistej konkretności, nie zaś we wzniosłej symbolice ideologicznych projekcji i złudzeń. Uznać takie stanowisko za strukturalizm może tylko ten, kto go strukturalnie nie rozumie. Althusserowska krytyka historyzmu godzi bowiem

w tzw. strukturalizm (o ile on w ogóle istnieje) dokładnie w tym samym stopniu i na tej samej zasadzie: mianowicie jako w drugi człon tej samej teoretycznie błędnej i poznawczo jałowej antytezy. Zawarty w *Pour Marx* i *w Czytaniu Kapitału* program materializmu historycznego jest nie bardziej strukturalistyczny niż Marksowska analiza społeczeństwa kapitalistycznego lub teoria rewolucji Lenina. Tak samo jak tamte sytuuje się bowiem powyżej całego abstrakcyjnego przeciwieństwa struktury i genezy czy synchronii i diachronii, zmierzając wprost do właściwego celu, którym jest adekwatne poznanie teoretyczne rzeczywistej historyczności. Tego jednak popularni krytycy historyści (w sensie Althussera) nie widzą — i widzieć nie mogą, gdyż całe pole ich myślowego widzenia jest zakreślone właśnie przez dychotomiczną skalę owego abstrakcyjnego przeciwieństwa.

Innym świadectwem nierozumienia sensów podstawowych są obiegowe polemiki z Althusserowskim pojęciem ideologii oraz stosunku między ideologią a naukową teorią. Tutaj oponenci dzielą się na dwie wyraźne grupy. Pierwsza z nich, liczniejsza, po prostu korzysta z przywileju historyczno-filozoficznej ignorancji i najzwyczajniej utożsamia koncepcję Althussera z nader rozpowszechnionym w popularnej myśli burżuazyjnej typem pozytywistycznej i neopozytywistycznej antytezy między światłem empirycznej nauki (rozumianej w duchu Koła Wiedeńskiego i filozofii analitycznej) a ciemnotą i wyznawczym fanatyzmem niesprawdzalnej ideologii (która zresztą w tym schemacie reprezentowana jest między innymi, jeśli nie przede wszystkim, przez teorię materializmu historycznego i marksizm w ogóle). Trzeba przyznać, że są to skojarzenia zdumiewające; prowadzą one do tego, że np. niektórzy marksistowscy krytycy zarzucają Althusserowi neopozytywizm, i to dokładnie w tym samym momencie, gdy neo- i postpozytywistyczni scjentyści mieszczańscy w rodzaju Arona oskarżają go — ze swego punktu widzenia na pewno słusznie — o metafizykę i teologiczny sposób myślenia. Natomiast druga grupa zna już przynajmniej historię marksizmu na tyle, by wiedzieć, że pojęcie ideologii jako świadomości fałszywej — w przeciwieństwie do krytyczno-naukowej teorii, która fałszywość tę ujawnia i demaskuje — nie zostało przez Althussera ani wymyślone, ani przejęte

z tradycji pozytywistycznej, lecz że jest rdzennym pojęciem Marksa i wszystkich klasyków marksizmu z Leninem włącznie. (Oczywiście sens tego pojęcia i tej opozycji jest tu zupełnie różny od sensu pozytywistycznego.) Toteż w tej grupie polemika skupia się przede wszystkim na tym, że to Marksowskie pojęcie ideologii nie jest jedynym, jakie dziś faktycznie funkcjonuje, że więc interpretacja Althussera jest jednostronna i arbitralnie zawężona w stosunku do realiów. Argument ten nie ma jednak żadnego znaczenia teoretycznego. Empiryczna wielość sensów, w jakich używa się dziś lub będzie używać jutro s ł o w a ideologia, nie pozostaje w żadnym stosunku do rzeczywistego i zupełnie ściśle określonego kształtu tego p o j ę c i a, jakie Marks pomyślał i tym właśnie słowem oznaczył, a zwłaszcza w żaden sposób nie może zmienić teoretycznej treści tego pojęcia. Ideologia w sensie Marksowskim oznacza dziś, tak samo jak przed stu laty, świadomość społeczną o większym lub mniejszym stopniu koniecznego zafałszowania, mistyfikacji, iluzji. Althusser, gdy mówi o ideologii i przeciwstawia ją nauce — oczywiście nie pozytywistycznej nauce faktów i doświadczenia, lecz krytycznej teorii materializmu historycznego — ma na myśli właśnie to Marksowskie pojęcie i zgoła nic innego. Zarzut, iż zapomina przy tym o jakimś innym, równie istotnym znaczeniu słowa ideologia, jest tu bezprzedmiotowy; świadczy natomiast o tym, że sami krytycy rozumieją owo znaczenie Marksowskie w sposób nazbyt już elastyczny, odbierający temu pojęciu jego właściwą teoretyczno-krytyczną treść i funkcję. I znów z pojęcia zostaje tylko słowo, pod które podkłada się pojęcie inne, zaczerpnięte z innego systemu sensów.

Ostatni punkt, w którym cały ten mechanizm recepcji nie rozumiejącej widać szczególnie jaskrawo, to głośna kwestia człowieka i humanizmu. Tutaj dysproporcja między poglądami samego Althussera a ich powszechnie funkcjonującym obrazem jest tak oczywista i rażąca, że nie wymaga żadnych obszerniejszych wyjaśnień. Zwróćmy tylko uwagę, że także tutaj działa dokładnie ten sam zasadniczy schemat dezinterpretacji zupełnej. Hasło teoretycznego antyhumanizmu Marksa i teorii filozoficznej w ogóle — tak samo jak poprzednie hasła antyempiryzmu i antyhistoryzmu — jest przez polemistów niezmiennie umieszczane wciąż na tej samej zdroworozsądkowej i przedmarksow-

skiej osi przeciwieństw myślenia popularnego, którą w intencji Althussera ma właśnie przekreślać i krytycznie opisywać z zewnątrz. Prosta i niewątpliwie trafna myśl, że marksistowski teoretyk społeczeństwa i historii nie może budować swego systemu pojęć na takich kategoriach jak człowiek czy natura ludzka, ponieważ są to kategorie w Marksowskim sensie ideologiczne, a nie krytyczno-teoretyczne (tj. należące do badanych przez materializm historyczny form świadomości społecznej, a nie do narzędzi tego badania), zostaje wskutek tego odczytana, zgodnie z logiką przykładanej skali, jako negacja i przeciwieństwo humanizmu. Stąd już tylko krok do stwierdzenia, że koncepcja ta jest wymierzona przeciwko człowiekowi. Ślepota lub bałamutność tej argumentacji rzuca się w oczy każdemu, kto prócz Althussera poznanego przez polemistów próbował czytać także Althussera rzeczywistego.

Pora na konkluzję. Na kilku przykładach mieliśmy okazję przekonać się, że niepopularność filozofa jest w tym wypadku prostym i nieuchronnym następstwem programowo niepopularnego, a nawet antypopularnego charakteru jego filozofii. Jak widać więc, antypatia do Althussera nie jest zjawiskiem emocjonalnym, lecz teoretycznym. Tym bardziej jednak zjawisko to daje do myślenia. W reakcji na wystąpienie francuskiego marksisty ujawniono nie tyle błędy czy omyłki; tych z pewnością nie brak, tylko że szukać ich trzeba nie tam, gdzie ich szukano. Natomiast ujawniono nader przejrzyście coś zupełnie innego: zasadniczą niemoc i bezradność poznawczą zdroworozsądkowego myślenia popularnego wobec poważnej propozycji filozoficznej, a także stopień, w jakim myślenie to zdołało przeniknąć do samej filozofii marksistowskiej. O ile pierwsza okoliczność nie jest niczym dziwnym, o tyle druga zaskakuje i budzi niepokój. I jeśli Althusserowska lekcja filozofii i niefilozofii jest tak pouczająca, to przede wszystkim dlatego, że już dziś zaczyna wymagać od marksistów gruntownego namysłu nad stanem i kierunkami rozwoju ich teoretycznej refleksji. Miejmy nadzieję, że namysł ten przysporzy współczesnemu marksizmowi jak najwięcej filozofów niepopularnych.

HEGEL I PROBLEMY FILOZOFICZNEJ SAMOWIEDZY MARKSIZMU

I

Gdyby książkę, którą oto przedkładamy czytelnikowi, określić krótko i po prostu jako marksistowskie studium historyczno-filozoficzne o myśli Hegla, byłoby to z pewnością określenie prawdziwe, ale i niewiele mówiące.[1] Zapewne więcej już powiedziałoby się dodając, również zgodnie z prawdą, że napisał je jeden z najwybitniejszych filozofów marksistów XX wieku. Jednakże i ta charakterystyka nawet na samym wstępie byłaby jeszcze nie dość pełna, gdyby pominąć fakt, że książka ta, napisana u schyłku lat trzydziestych, a ogłoszona drukiem dopiero w roku 1948, jest właściwie p i e r w s z y m marksistowskim studium o filozofii Hegla.

Otóż zwłaszcza ten ostatni fakt jest godny uwagi. Wskazuje bowiem od razu na pewną okoliczność nieco paradoksalną: oto myśl filozoficzna Hegla, zawsze przecież uważana za jedno z bezpośrednich „trzech źródeł" marksizmu, na dobrą sprawę była jednak przez całe dziesięciolecia w marksizmie nieobecna. A w każdym razie żadnemu z najznaczniejszych nawet marksistów nie nasuwała takich pytań, które zmuszałyby do gruntownego jej przestudiowania. (Wyjątek Lenina — jak zobaczymy poniżej — potwierdza tę regułę.) Ten brak głębszych zainteresowań — nie tylko zresztą dla samego Hegla jako odrębnej indywidualności filozoficznej niepośledniego przecież formatu, lecz także dla bezspornych więzi historycznych i teoretycznych, jakie istnieją między Heglem a Marksem i marksizmem, jest w dziejach marksizmu tak uderzający, że sam musi budzić żywe zaintere-

[1] Zob. Wykaz pierwodruków. (Przyp. red.)

sowanie. Czym wyjaśnić tę osobliwą sytuację? Dlaczego z górą już stuletnia tradycja marksistowska dopiero przed trzydziestu laty doczekała się swej pierwszej (i zresztą do dziś wciąż jednej z nielicznych) próby poważnego obrachunku z dziedzictwem Heglowskim? I co właściwie daje do myślenia ten wielce przecież znaczący fakt?

Jest oczywiste, że jakakolwiek odpowiedź na te pytania nie może pomijać względów natury czysto historycznej. Z pewnością dadzą się wskazać konkretne powody, które sprawiły, że spośród licznego grona marksistów właśnie ten autor, i właśnie wtedy, zajął się badaniem filozofii Hegla — i to w takim właśnie wykroju tematycznym, obejmującym nade wszystko myśl młodego Hegla. Powody te, choć tylko pośrednio tłumaczą brak takich badań w okresach wcześniejszych — do czego trzeba będzie jeszcze powrócić niżej — w pewnej mierze wyjaśniają przynajmniej bezpośrednią genezę samej książki. Przypomnijmy pokrótce najważniejsze z nich.

Trzeba więc pamiętać, po pierwsze, o szczególnej sytuacji intelektualnej, w której ta książka powstawała. Otóż na lata trzydzieste przypada apogeum niezwykle gwałtownego ożywienia zainteresowań filozofią Heglowską w ogóle, a zwłaszcza wczesnymi etapami jej rozwoju, w każdym razie poprzedzającymi *Fenomenologię ducha*. Ten bujny renesans mieszczańskiego hegloznawstwa — zainicjowany oczywiście przez akademicką naukę instytucjonalną, zrazu w Niemczech, a następnie także we Francji — wiązał się z ujawnieniem nadzwyczaj bogatego materiału źródłowego, który rzucał nowe światło przede wszystkim właśnie na te wczesne okresy twórczości Hegla. Proces odkrywania i publikowania Heglowskich ineditów, rozpoczęty jeszcze przez H. Nohla i jego edycję *Teologicznych pism młodzieńczych (Hegels theologische Jugendschriften*, 1907), kontynuowany był w latach dwudziestych nader owocnie przez G. Lassona, który prócz młodzieńczych tekstów Hegla z filozofii politycznej i filozofii prawa (*Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie Hegels*, 1923) ogłosił także obszerne i doniosłe manuskrypty *Jenajskiej logiki, metafizyki i filozofii przyrody (Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie Hegels*, 1923). W latach trzydziestych proces ten właśnie dobiega końca, a zarazem osiąga swoiste ukoronowanie dzięki wysiłkom J.

Hoffmeistra. Naprzód w roku 1931 uczony ten publikuje dwutomową edycję jenajskich wykładów Hegla z okresu bezpośrednio poprzedzającego *Fenomenologię ducha* — tekst, który pod nazwą *Jenajskiej filozofii realnej (Jenenser Realphilosophie,* 1931) wchodzi od tej pory w skład podstawowych źródeł współczesnej wiedzy o myśli filozoficznej Hegla i jej rozwoju; następnie zaś ogłasza obszerny zbiór ważkich *Dokumentów ewolucji Hegla (Dokumente zu Hegels Entwicklung,* 1936). Tym samym istniejący korpus pism Heglowskich został wydatnie powiększony; a co więcej, okazało się, że nowo wydane rękopisy także pod względem treściowym w istotny sposób modyfikują cały tradycyjny obraz heglizmu, ujawniając zwłaszcza nadspodziewanie rozległy zakres i wysoki stopień zainteresowań młodego Hegla bezpośrednio społeczną — w tym także polityczną i ekonomiczną — problematyką współczesnego mu świata. Zrozumiałe więc, że właśnie w tym okresie szczególnie nasila się i upowszechnia potrzeba zasadniczej reinterpretacji Heglowskiego dzieła. I w istocie, w latach dwudziestych i trzydziestych mamy do czynienia z prawdziwą eksplozją badań heglo-znawczych, nader zresztą zróżnicowanych co do zakresu i poziomu, ale w niejednym wypadku uwieńczonych klasycznymi pracami, które do dziś w literaturze przedmiotu słusznie uchodzą za fundamentalne.

Studium Lukácsa wyrasta więc bezpośrednio z tej kulminacyjnej fali sporów wokół Hegla, jaka ogarnęła filozofię europejską u schyłku międzywojennego dwudziestolecia. O tyle też z pewnością można mówić o jego sytuacyjnej genezie. Jakoż spory te, dotąd odbywające się niemal całkowicie poza granicami instytucjonalnego ruchu marksistowskiego, w coraz większym stopniu zaczynały dotykać spraw dla marksizmu nader żywotnych, rzucając tym samym swoiste wyzwanie całej jego filozoficznej samowiedzy. Toteż pod tym względem marksizm lat trzydziestych znalazł się w zupełnie nowej sytuacji, nie znanej teoretykom marksistowskim poprzednich dziesięcioleci. Dla Lafargue'a, Mehringa, Plechanowa czy Kautskiego samookreślenie wobec filozofii Hegla nigdy nie było potrzebą tak palącą, jaką mogło stać się dla Lukácsa w tej dobie największego rozkwitu rzeczywistych i pozornych

odkryć hegloznawczych. Zarazem zaś Lukács właśnie dlatego mógł w takim przedsięwzięciu oprzeć się nieporównanie mocniej niż tamci na twardym gruncie nowych tekstów, faktów i ustaleń, dość obficie już zgromadzonych i na ogół rzetelnie zbadanych.

Nie koniec jednak na tym. Pamiętajmy też, że i dla samego marksizmu jest to okres przełomowy. Odkrycie młodego Hegla ściśle zbiega się przecież w czasie z odkryciem młodego Marksa. Również pod tym względem lata trzydzieste przynoszą więc radykalną zmianę sytuacji. To właśnie wtedy kolejno ukazują się — w ślad za wczesnym *Przyczynkiem do krytyki Heglowskiej filozofii prawa* (1927) — dalsze inedita Marksowskie, a wśród nich teksty o tak kapitalnym znaczeniu jak *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne* i *Ideologia niemiecka* (1932) oraz manuskrypt *Zarysów krytyki ekonomii politycznej (Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, 1939). Lukács, gdy przystępuje do pracy nad swym studium o Heglu, wszystkie te teksty oczywiście zna (łącznie z ostatnim, do którego miał dostęp jeszcze przed jego opublikowaniem), jak również w pełni uświadamia sobie ich wielką wagę nie tylko dla historycznego obrazu myśli Marksa i jej rozwoju, lecz także dla podstawowych problemów teoretycznej samoidentyfikacji marksizmu jako filozofii. Także to — albo raczej to przede wszystkim — różni go od nawet najwybitniejszych jego marksistowskich poprzedników: nie tylko problem Hegla, lecz przede wszystkim problem samego Marksa ma dla Lukácsa nową, zupełnie odmienną niż dla tamtych postać.

Co więcej, w tej nowej postaci obydwa problemy nieporównanie wyraźniej niż dotąd „wychodzą sobie naprzeciw", odsłaniając bezpośrednią i ścisłą więź wzajemną. Z jednej strony bowiem, najważniejsze wątki w nowo odkrytym obrazie młodego Hegla skupiają się wokół problematyki wybitnie premarksowskiej: nad tradycyjnym stereotypem Hegla systematyka i spekulatywnego idealisty zdecydowanie przeważa tu Hegel dialektyk, a zarazem trzeźwy realista, który nade wszystko poszukuje filozoficznego zrozumienia rzeczywistości s p o ł e c z n e j wraz z jej wewnętrznymi sprzecznościami, a także z ruchem ich znoszenia w procesie rzeczywistej h i s t o r i i. Nadto w tych wczesnych rękopisach Heglowskich dialek-

tyka ukazuje też szczególnie przejrzyście zarówno źródło, z którego wypływa, jak i swój pierwotny i najwłaściwszy przedmiot: jednym i drugim są mianowicie obiektywne sprzeczności samego procesu uspołecznienia, w którym najwyższe wartości ludzkie urzeczywistniają się za pośrednictwem przyziemnych, miałkich, często wręcz nieludzkich realiów i konfliktów, tworzących podstawę całego ekonomiczno-politycznego świata mieszczańskiej „prozy". Nietrudno dostrzec, że właśnie z uwagi na inspirację dla Marksa i marksizmu jest to krąg spraw nadzwyczaj istotnych.

Z drugiej zaś strony, całą doniosłość i głębię tej inspiracji jeszcze pełniej potwierdza powstający w tym samym czasie nowy wizerunek młodego Marksa, który przede wszystkim wydobywa na jaw — niejako symetrycznie — poheglowskie wątki w twórczości przyszłego autora *Kapitału*. Po raz pierwszy wszak opublikowano tu nie tylko obszerne teksty Marksowskie poświęcone bezpośrednio filozofii Hegla — jak *Przyczynek...* z roku 1843 czy końcowa partia *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych;* ukazały się także podstawowe dokumenty rozwoju myśli Marksa w jej wczesnej fazie, które — jak zwłaszcza znów paryskie *Rękopisy...* oraz *Ideologia niemiecka* — ponad wszelką wątpliwość świadczą o pierwszorzędnej roli, jaką w kształtowaniu się filozoficznej osobowości Marksa odegrała właśnie myśl Hegla oraz jej recepcja w środowisku radykalnych młodoheglistów u progu lat czterdziestych XIX wieku. Tym samym dotychczas abstrakcyjny i raczej tylko deklaratywnie uznawany fakt, iż marksizm zrodził się przede wszystkim z krytycznego obrachunku z filozofią Heglowską i poheglowską, stał się w świetle tych tekstów bezpośrednio uchwytną, wręcz empiryczną realnością, a zarazem nowym, nie znanym dotąd w tej skali problemem i zadaniem historyczno-teoretycznym dla samego marksizmu. Pytanie o stosunek Marksa i Hegla po raz pierwszy zarysowało się w całej ostrości jako zasadnicza i nieomijalna kwestia filozoficzna, od której rozwiązania w istotny sposób zależy kształt i sens nie tylko marksistowskiej interpretacji Hegla, lecz także autointerpretacji samego marksizmu jako filozofii.

Takie są więc zewnętrzne okoliczności, które określają swoisty kontekst historyczny, w jakim powstała książ-

ka Lukácsa o młodym Heglu, i które do pewnego stopnia tłumaczą zarówno jej treść, jak i zwłaszcza sam moment jej pojawienia się; inaczej mówiąc, przynajmniej po części wyjaśniają, dlaczego właśnie wtedy, ale i dopiero wtedy, mogło w ogóle pojawić się pierwsze poważne studium marksistowskie o filozofii Hegla. Pod tym względem w książce Lukácsa można, i z pewnością należy, widzieć próbę odpowiedzi na aktualne i palące pytania pewnej określonej chwili, odzew na jakąś rzeczywistą potrzebę, która uprzednio po prostu nie istniała. Ta czysto historyczna eksplikacja będzie zaś jeszcze pełniejsza, jeśli uzupełnimy ją o pewną nader istotną okoliczność wewnętrzną: książkę tę mógł mianowicie napisać przede wszystkim ten właśnie autor.

Jest to bowiem także część wielkich porachunków osobistych, jakie marksista György Lukács ma do załatwienia z filozofem Györgym Lukácsem, a obaj razem — z obiema swymi macierzystymi tradycjami: z filozofią i z marksizmem. Powiadam: porachunków osobistych, jako że w przypadku Lukácsa obydwie te tradycje wplotły się szczególnie mocno i głęboko nie tylko w rozwój intelektualny myśliciela, lecz także, a może nawet przede wszystkim, w biografię człowieka. Nie miejsce tu, by przypominać wszystkie szczegóły tej biografii, tak dramatycznej, gdyż tak ściśle zrośniętej z dramatami naszej XX-wiecznej historii; zresztą czytelnikowi polskiemu życie Lukácsa jest na ogół dość dobrze znane, zapewne znacznie lepiej niż jego twórczość. Ale jedna, najistotniejsza sprawa jest tu niewątpliwie godna podkreślenia: z wyjątkiem może Antonia Gramsciego, żaden spośród wybitniejszych marksistów epoki poleninowskiej nie odczuwał w tym stopniu co Lukács ścisłej i bezpośredniej więzi, jaka łączy myśl Marksa i ruch marksistowski z klasycznym dziedzictwem europejskiej kultury, w tym zwłaszcza z jej tradycją filozoficzną. Teoretyk i praktyk marksizmu, aktywny działacz i organizator ruchu komunistycznego, polityk, trybun ludowy i przywódca, był zarazem Lukács „z domu" filozofem w najwłaściwszym sensie tego słowa i w gruncie rzeczy do końca nim pozostał.

Przede wszystkim do marksizmu przyszedł on wprost od filozofii właśnie — i to nie z jej pozytywistyczno-naturalistycznych peryferii, po których błąkali się marksiści

II Międzynarodówki z Kautskim i Plechanowem na czele, lecz z samego centrum, z najświetniejszego kręgu problemów, dzieł i ludzi, jakimi tylko mogła poszczycić się ówczesna filozofia akademicka w Europie. Był to ten krąg, który za Goldmannem można by nazwać formacją „myśli południowoniemieckiej" z przełomu naszego stulecia: należały tu mniej więcej takie zjawiska jak badeński neokantyzm Windelbanda i Rickerta, Dilthey ze swym filozoficznym programem rozumiejącej humanistyki, nowa socjologia Sombarta, Troeltscha i nade wszystko Maxa Webera, wreszcie nowatorska, choć zarazem głęboko w klasycznych tradycjach tkwiąca filozofia, którą uprawiali Georg Simmel i Emil Lask. Już samo to zestawienie nazwisk dostatecznie jasno wskazuje rangę intelektualną tej formacji; a ciężar i zasięg wpływów, jakie miała ona na kształtowanie się całego rzeczywiście istotnego myślenia filozoficznego w naszym stuleciu, można poznać najlepiej po tym, że to również z niej wywodzą się, oprócz Lukácsa, przynajmniej jeszcze dwaj inni najwybitniejsi filozofowie niemieccy XX wieku: Husserl i Heidegger.

Otóż nie najbłahszym z powodów, którym formacja ta zawdzięczała zarówno swą wewnętrzną jedność, jak też cały blask i intelektualny rozmach, był jej stosunek do wielkiego dziedzictwa klasycznej filozofii niemieckiej. „Myśliciele południowoniemieccy" sięgnęli do tego dziedzictwa głęboko i bezpośrednio, po niemal półwieczu zapomnienia lub lekceważenia, w jakim pogrążyła je triumfująca ortodoksja filozoficzna XIX-wiecznego naturalizmu i scjentyzmu. W Kancie i w Fichtem, w Schellingu i w Heglu na nowo odnaleźli więc godnych i prawdziwie współczesnych partnerów, schodząc się z nimi wysoko ponad głowami Spencerów, Millów czy Haecklów, i tym samym przywracając filozoficznemu myśleniu jego właściwe obszary i dymensje, na długo zagubione w epoce, której symbolem było np. owo już przysłowiowe traktowanie Hegla „jak zdechłego psa". To właśnie ta formacja zdołała po raz pierwszy — bo nie udało się to wcześniej ani empiriokrytykom, ani ortodoksyjnemu neokantyzmowi szkoły marburskiej — wykroczyć poza płaski, bezpośredni horyzont „naukowej" (Hegel powiedziałby: „rozsądkowej") filozofii swoich czasów i rewindykować klasyczną problematykę filozofującego rozumu w jego substancjalnych,

całościowych roszczeniach. To tutaj też na nowo odnaleziono sensotwórczą perspektywę myślenia transcendentalnego w Kantowsko-Fichteańskim sensie, a zarazem odkryto głęboką więź, jaka łączy je z Heglowską dialektyką ducha, czyli społeczno-historycznego świata ludzkiej kultury. To tu wreszcie tę na wskroś filozoficzną miarę zaczęto przykładać także, jeśli nie przede wszystkim, do dramatycznych antagonizmów i sprzeczności świata współczesnego, które na oczach tego samego pokolenia już niedługo potem eksplodują w bezprzykładnym kryzysie imperialistycznej wojny światowej, gwałtowniej niż kiedykolwiek narzucając pytania o radykalnie nową, prawdziwie rozumną totalność człowieka, ludzkiej wspólnoty, kultury.

Otóż z tego właśnie kręgu ludzi i idei przychodzi Lukács do marksizmu. Przychodzi więc wprost do rewolucyjnego ruchu komunistów i do jego rewolucyjnej teorii z całym ciężkim bagażem mieszczańskiego intelektualisty, wychowanego przy tym na najlepszych tradycjach filozofii i kultury umysłowej klasycznego humanizmu niemieckiego. Jest rzeczą zrozumiałą, że musiało tu nastąpić zderzenie dość gwałtowne, ale zarazem, jak się wkrótce okazało, niezwykle płodne. Wystarczy powiedzieć, że książką, w której po raz pierwszy doszło ono do głosu, była słynna *Historia i świadomość klasowa (Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1923) — jedno z najbardziej kontrowersyjnych, ale i najsilniej oddziałujących dzieł filozoficznych XX-wiecznego marksizmu. Nie ulega wątpliwości, że niezwykła moc inspirująca i teoretyczna nośność tej książki płynie właśnie z tego źródła: nigdy dotąd nie podjęto tak konsekwentnej i tak daleko idącej próby wpisania myśli Marksowskiej — wraz z jej praktyczną polityczną kontynuacją w działalności Lenina i w Rewolucji Październikowej — w całościowy horyzont europejskiej tradycji filozoficznej, której szczytowy punkt wyznacza klasyczna filozofia niemiecka, a zwłaszcza filozofia Hegla.

Już wtedy bowiem właśnie w filozofii Hegla upatrywał Lukács nie tylko bezpośrednią inspirację Marksa i marksizmu, lecz także najwyższy wzlot całej klasycznej myśli mieszczańskiej, jej ostateczne spełnienie. Znamienne przy tym, że ten swoisty heglocentryzm w spojrzeniu na całe nowożytne dzieje filozofii pojawia się u Lukácsa już wcze-

śniej, przed jego ostatecznym akcesem do marksizmu, i to pojawia się jako wynik szczególnego procesu rozwojowego, który stanowi jakby skróconą rekapitulację rozwoju wielkich systemów klasycznej filozofii niemieckiej od Kanta do Hegla. Kantowsko-Fichteański punkt wyjścia tego procesu jest wyraźnie widoczny w pierwszej poważniejszej pracy młodego Lukácsa, w zbiorze esejów *Dusza i formy* (*Die Seele und die Formen*, 1911). Ale już tu widać, jak naczelne intencje i zainteresowania autora — kierujące się głównie ku problematyce estetycznej, a szerzej: ku filozofii kultury jako swoistej dziedzinie historyczno-społecznego życia ludzkich podmiotów — właściwie już od początku rozsadzają zbyt ciasną dla nich perspektywę abstrakcyjnego idealizmu etycznego w duchu Fichtego i Kanta. Nic więc dziwnego, że w następnej książce Lukácsa — a jest nią znana również u nas *Teoria powieści* (*Theorie des Romanes*, 1916) — perspektywa ta zostaje ostatecznie wyparta przez nową, silnie jeszcze zabarwioną wątkami obiektywnego idealizmu estetycznego w typie Schellinga, ale coraz wyraźniej prowadzącą wprost ku Heglowskiej dialektyce historyczności. To prawda, że dialektyka ta jawi się tu w skrajnie idealistycznej, zmistyfikowanej formie: jest to jeszcze heglizm bardzo bezkrytyczny, a przy tym heglizm widziany oczyma takich filozofów jak Dilthey, a jeszcze bardziej Lask i Simmel. Ale doniosły krok filozoficzny, jaki zostaje dokonany w tej książce, jest nieodwracalny: mianowicie okazuje się w niej, że abstrakcyjny dualizm bytu i powinności — najpełniej wyrażony w filozofii Kanta i Fichtego, a następnie tylko powielany w rozmaitych opozycjach typu przedmiot-podmiot, fakt-wartość, poznanie-działanie, nauka-etyka itd. — wyznacza najdalszą granicę, do jakiej w ogóle może się wznieść ludzkie myślenie i przeżywanie we współczesnym świecie prozaicznej kultury mieszczańskiej, odartym z całościowego sensu i pozbawionym swej totalności; a równocześnie, że jedyna droga możliwego wyjścia poza tę granicę prowadzi właśnie przez zerwanie z bezpośredniością (w Heglowskim sensie) tego myślenia i przeżywania, a więc przez twórczy projekt jakiegoś sensu przyszłego, przez rekonstrukcję nowej totalności, nowej postaci rozumnego ładu w ludzkiej historii i kulturze. Na wskroś dialektyczna struktura podstawowych kategorii

oraz ich bezpośrednio Heglowska proweniencja jest tu już wyraźnie widoczna. Zarówno samo pojęcie totalności, jak i opis mechanizmów jej rozbicia w nowoczesnym świecie mieszczańskiej „prozy" oraz dynamiki wewnętrznych sprzeczności i dualizmów tego świata, jak wreszcie kształt i sens pytań o możliwe „pojednanie", o „totalność na nowo przywróconą" — wszystko to jest u Lukácsa naznaczone nadzwyczaj silnym piętnem wywodów Hegla z *Fenomenologii ducha*, *Filozofii dziejów* i *Estetyki*.

Tak więc już przed swoim dojściem do Marksa i marksizmu — które przypada dopiero na okres po roku 1918 — przebył Lukács w swoistym skrócie niemal pełną drogę rozwojową klasycznego idealizmu niemieckiego, docierając aż do filozofii Hegla jako do właściwego kresu tej drogi. I właśnie w perspektywie tejże drogi mieści się pierwotnie również jego odkrycie Marksa i marksizmu. Jest to bowiem zrazu odkrycie filozoficzne: myśl Marksa oraz wyrastający z niej rewolucyjny ruch robotniczy pojawiają się tu jako naturalne przedłużenie Heglowskiej dialektyki rozumu — i to takie, które jest zarazem jej ostatecznym spełnieniem, jak również ostatecznym przezwyciężeniem jej nieuleczalnego idealizmu; pozwala bowiem nadać abstrakcyjnym pytaniom Hegla o nową totalność całkiem już konkretny kształt celów i zadań walki o socjalizm, a równocześnie znajduje dla nich realne oparcie w działaniu rzeczywistych sił społeczno-historycznych, zdolnych do praktycznego unicestwienia całej istniejącej „prozy" społeczeństwa kapitalistycznego.

Tak zarysowuje się podstawowa formuła, za pomocą której Lukács ujmuje stosunek między marksizmem a filozofią Hegla w swej *Historii i świadomości klasowej*: marksizm oczywiście przekracza i przezwycięża Hegla, gdyż realizuje to, co Hegel próbował jedynie pomyśleć, ale czego w granicach swej idealistycznej — bo czysto myślowej, czysto spekulatywnej — dialektyki właśnie nawet pomyśleć nie mógł; zarazem jednak — i z tych samych powodów — marksizm kontynuuje i dopełnia właśnie Hegla, właśnie jego filozofię dopowiada do końca i urzeczywistnia, a więc tylko w niej, a nie w jakiejkolwiek myśli przedheglowskiej ma swe rzeczywiste źródło i najwłaściwsze oparcie teoretycznofilozoficzne. Toteż *Historię i świadomość klasową* słusznie uważa się za książ-

kę, która w całych dziejach marksizmu nie ma sobie równej pod względem wagi, jaką przywiązuje do Heglowskiego dziedzictwa w myśli Marksa i w rewolucyjnej tradycji marksistowskiej. Wprawdzie o samym Heglu mówi się tam stosunkowo niewiele; ale podstawowe kategorie i figury myślowe Heglowskiej dialektyki są w całym wywodzie wciąż *implicite* obecne, a najważniejsze z nich — jak np. pojęcia całości (totalności) i zapośredniczenia (mediacji) rzutują bezpośrednio i nader znacząco również na zawartą tam interpretację materialistycznej dialektyki Marksa.

Nic tedy dziwnego, że już pierwsi krytycy tej książki zarzucali jej autorowi nadmierne „heglizowanie" Marksa i marksizmu, prowadzące do wręcz idealistycznych wypaczeń marksistowskiej dialektyki. Zarzuty te — także potem nieraz ponawiane, a i do dziś jeszcze zadziwiająco żywotne — miały oczywiście charakter bardziej emocjonalno-polityczny niż merytoryczny; wypływały zresztą z pewnej całościowej koncepcji dialektyki i w ogóle marksizmu jako filozofii, mianowicie związanej z naturalistyczno-pozytywistyczną tradycją II Międzynarodówki, a więc zasadniczo odmiennej od stanowiska Lukácsa. Rzeczywisty spór zatem i tak nie był tu możliwy, jako że brakowało nawet wspólnej płaszczyzny dyskusji. Niemniej jednak zarzuty te wyraźnie Lukácsa zaniepokoiły. Były dlań jakby sygnałem, że jego obraz marksizmu, a tym samym również stosunku między marksizmem a Heglem, jest jeszcze w jakimś istotnym punkcie niepełny, i że luka ta wiąże się z nazbyt filozoficznym potraktowaniem przezeń całej kwestii. Ocenę taką musiały też ze swej strony potwierdzać praktyczno-polityczne doświadczenia, jakich Lukács zdążył już nabyć dzięki udziałowi w bezpośredniej walce rewolucyjnej (Węgierska Republika Rad, komunistyczna działalność na emigracji, III Międzynarodówka). Doświadczenia te wykazały mu niezbicie, że marksizm w żadnym razie nie jest t y l k o filozofią i że nawet jako filozofia nie daje się w pełni sprowadzić do jakiejkolwiek — nawet Heglowskiej — filozoficzności w tradycyjnym sensie.

Gdzieś tu zaczyna się więc owa konfrontacja Lukácsa marksisty z Lukácsem filozofem, która w *Historii i świadomości klasowej* jest jeszcze głęboko ukryta pod pozorami całkowicie harmonijnej symbiozy. Konfrontacja ta

będzie się coraz bardziej zaostrzać przez cały okres lat dwudziestych i trzydziestych, a na pierwszy plan wysuną się w niej przede wszystkim wątki swoiście antyideologiczne (w Marksowskim rozumieniu terminu ideologia), tj. te, które radykalnie odróżniają materialistyczną dialektykę marksistowską — jako teorię z istoty swej praktyczną, gdzie interpretacja świata pozostaje zawsze w bezpośrednim związku z działaniem na rzecz jego zmiany, a „oręż krytyki" uzupełniony jest o „krytykę orężem" — od wszelkiej teorii czystej, w tym także od tradycyjnej, przedmarksowskiej filozofii, i to z Heglowską włącznie. Ten nowy etap w rozwoju marksistowskiej samowiedzy Lukácsa bardzo wyraźnie dochodzi do głosu w obu najważniejszych pracach teoretycznych, jakie napisał już po ukazaniu się *Historii i świadomości klasowej*. Są to: broszura o Leninie (*Lenin*, 1924) oraz obszerny artykuł pt. *Mojżesz Hess i problemy idealistycznej dialektyki (Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik*, 1926). Obydwa te teksty, choć poświęcone sprawom na pozór tak odmiennym, dotyczą w gruncie rzeczy tej samej kwestii: jak zachować filozoficzną tożsamość marksizmu, a zarazem jego głęboką więź z tradycją myśli europejskiej, nie popadając równocześnie w ideologiczne złudzenia i mistyfikacje perspektywy czysto filozoficznej?

Otóż pierwszy tekst poszukuje odpowiedzi na to pytanie poprzez namysł nad fundamentalnym dla marksizmu zagadnieniem wzajemnych związków między teorią a praktyką czy też filozofią a polityką; rekonstruując istotny sens myśli i działalności Lenina kreśli tu Lukács wielce sugestywny obraz marksistowskiej dialektyki jako sztuki rewolucyjnego działania, nieubłaganie ściągającej myślenie z niebios czystej teorii na ziemię rzeczywistego konkretu, na twardy grunt realnych napięć i konfliktów walki politycznej, które w swym nieustannym ruchu za każdym razem na nowo wymagają adekwatnego rozpoznania i trafnej decyzji. Polityka — czyli masowe, zorganizowane działanie klasy proletariatu i jej partii jako zbiorowego podmiotu historii — pojawia się więc tu w charakterze koniecznego dopełnienia filozofii, bez którego ta ostatnia nie może wyjść poza zaczarowany krąg mistyfikacji i złudzeń świadomości ideologicznej. Natomiast tekst drugi bezpośrednio dotyczy filozoficznych spo-

rów w łonie lewicy heglowskiej, a zwłaszcza poglądów jednego z najwybitniejszych jej przedstawicieli, Mojżesza Hessa; ale i tu idzie przede wszystkim o wytyczenie właściwej granicy między nieusuwalnym idealizmem filozoficznym, jaki łączy myśl Hessa z utopijnymi złudzeniami i mrzonkami całej ówczesnej „ideologii niemieckiej", a materialistyczną dialektyką Marksa i Engelsa. I również tu, podobnie jak w pracy o Leninie, Lukács mocno podkreśla pozateoretyczny i pozafilozoficzny charakter tej granicy. Wyznacza ją bowiem radykalny krok od czysto myślowych spekulacji — w tym również spekulacji na temat działania i czynu jako czysto filozoficznych pojęć (co właśnie występuje jeszcze u Hessa) — do czynów i działań rzeczywistych, a więc do osadzenia teorii w ekonomicznych realiach i sprzecznościach społecznego procesu pracy oraz w politycznej dialektyce walki klasowej.

Tak więc wraz z pracą o Leninie i z artykułem o Hessie poglądy Lukácsa na istotę marksistowskiej dialektyki ulegają dalszej konkretyzacji; można powiedzieć, że Lukács marksista z całą stanowczością przywołuje tu do porządku Lukácsa filozofa, przy okazji pośrednio dokonując pewnej samokrytycznej korektury własnych — nazbyt jeszcze „filozoficznych" — poglądów z *Historii i świadomości klasowej*. Ale jest to wciąż jeszcze tylko preludium do konfrontacji właściwej. Lukács był zbyt wytrawnym znawcą klasycznej myśli europejskiej, by nie zdawać sobie sprawy, że krytyka rozmaitych odmian „filozoficznej" ideologii jest dla marksizmu zadaniem bez porównania łatwiejszym, ale i o tyleż mniej istotnym, niźli krytyczny obrachunek z rzeczywiście wielką f i l o z o f i ą w pełnym znaczeniu tego słowa. Był też zbyt wnikliwym i rzetelnym czytelnikiem Hegla, by nie wiedzieć, że to przede wszystkim jego myśl jest taką właśnie filozofią i że marksizm żadną miarą nie będzie mógł uniknąć decydującej konfrontacji z tym „cieniem olbrzyma", którą zaledwie przygotowują, ale której na pewno nie zastąpią wstępne potyczki z jego „niemieckoideologicznymi" epigonami w rodzaju Mojżesza Hessa. Toteż potrzeba całościowego i już bezpośredniego samookreślenia wobec filozofii Hegla coraz wyraźniej wysuwa się na pierwszy plan poszukiwań teoretycznych Lukácsa w tym okresie.

Idzie w nich, z jednej strony, niewątpliwie o to, by do końca zracjonalizować i adekwatnie wyrazić ten uzyskany już dystans względem notorycznej spekulatywności i na wskroś idealistycznego charakteru Heglowskiej dialektyki — dystans, którego najwyraźniej brakowało w nazbyt jeszcze „filozoficznym" marksizmie *Historii i świadomości klasowej*. Z drugiej jednak strony, i może nawet bardziej, idzie również o to, by wydobyć na jaw i dokładnie wskazać wszystko, co Hegla, właśnie jako filozoficznego „olbrzyma", nieubłaganie dzieli od wszelkich jego ideologicznych epigonów spod znaku spekulatywnego idealizmu, a także od równie ideologicznych jego poprawiaczy i krytyków z pozycji wulgarnego naturalizmu czy pozytywizmu — natomiast łączy z myślą Marksa właśnie, z rewolucyjno-krytyczną dialektyką Marksowskiego materializmu historycznego.

Trzeba wreszcie dodać, że tę potrzebę pełnego samookreślenia marksistowskiego wobec filozofii Hegla jeszcze bardziej nasilają u Lukácsa jego emigracyjne doświadczenia z lat trzydziestych, związane z pobytem w Niemczech i Austrii, a następnie w ZSRR. Doświadczenia te mianowicie pozwoliły mu z bliska zapoznać się z ową szczególnie paradoksalną sytuacją, w jakiej znalazł się wówczas radziecki i europejski marksizm. Jakoż, z jednej strony, był to okres, w którym wciąż jeszcze miano przed oczyma całe bogactwo nowych perspektyw i szans twórczego rozwoju, odnalezionych przez marksistowską myśl teoretyczną podczas jej wielkiego rozkwitu w latach dwudziestych; i bogactwo to było tym większe, że — jak już wspominaliśmy — zostało wydatnie pomnożone o dotąd w marksizmie nieobecną problematykę całego korpusu pism młodomarksowskich, właśnie wtedy sukcesywnie publikowanych przez moskiewski Instytut Marksa-Lenina (w którego pracach brał zresztą czynny udział również Lukács). Była to zaś, jak wiemy, problematyka zdecydowanie filozoficzna w najbardziej klasycznym sensie tego słowa, a przy tym szczególnie mocno uwikłana w kontekst odniesień do filozofii Hegla. Nic więc dziwnego, że w tych okolicznościach właśnie kwestie filozoficznej samoidentyfikacji marksizmu — a wraz z nią również marksistowskiego samookreślenia wobec filozofii Hegla — zaczynają pojawiać się jako zagadnienia teoretyczne najwyższej wagi. (Widać to już

w głośnej dyskusji zwanej Deborinowską, jaką prowadzili marksiści radzieccy u schyłku lat dwudziestych.)

Jednakże, z drugiej strony, to właśnie w tych latach zaczyna się dla myśli marksistowskiej okres dogmatycznego skostnienia, które przejawia się w wyraźnym odwrocie od Leninowskiego dziedzictwa marksizmu z lat dwudziestych, a zwłaszcza w jednostronnym i coraz dalej idącym podporządkowaniu teorii doraźnym potrzebom i interesom o charakterze ideologicznym, jeśli nie wręcz pragmatyczno-politycznym. Regres ten nie omija również marksistowskiej filozofii. Merytoryczne spory filozofów coraz częściej przenoszone są na płaszczyznę bezpośredniej walki polityczno-ideologicznej, gdzie nierzadko też bywają „rozstrzygane" za pomocą decyzji czysto administracyjnych — jak choćby wspomniana wyżej dyskusja Deborinowska z lat 1928—1930, w której zresztą pytanie o stosunek marksizmu do filozofii i dialektyki Hegla było już właśnie jedną z naczelnych kwestii spornych. Przebieg tej dyskusji, a zwłaszcza jej finał, są już wyraźną zapowiedzią narastającej dogmatyzacji marksizmu; samo pytanie zostaje po prostu zdjęte z porządku, podobnie jak w sztuczny sposób zablokowane zostają wszelkie inne kierunki tak wszechstronnych poszukiwań filozoficznych marksistów z lat dwudziestych. Odtąd jakiekolwiek próby poważniejszej lub choćby tylko bardziej przychylnej oceny Heglowskiego dziedzictwa zaczynają być traktowane z tą samą podejrzliwością i niechęcią, z jaką już patrzy się na bogaty dorobek całej porewolucyjnej awangardy radzieckiego marksizmu w filozofii społecznej, w teorii kultury, w estetyce itp. Z teoretycznego punktu widzenia cały ten proces jest wyraźną regresją: w miejsce żywej myśli dialektycznej i krytycznej, tak znamiennej dla leninowskiego etapu w rozwoju marksizmu, ponownie zjawia się pozytywizujący naturalizm II Międzynarodówki ze swymi mechanistycznie pojmowanymi „formami ruchu materii" i „koniecznymi prawami jej rozwoju" w poglądzie na przyrodę oraz z wulgarnym determinizmem ekonomicznym i technologicznym w ujęciu ludzkiego społeczeństwa i jego historii. Filozofii marksistowskiej narzucone zostają sztywne i dość arbitralne granice, które w ostatecznej postaci zakreśla ów schematyczny kanon jaki zawarty jest w znanej rozprawie J. Stalina *O materializmie dialektycznym i historycznym* (1938).

Książkę Lukácsa należy więc rozpatrywać także w tym kontekście. Rodzi się ona niewątpliwie z jakiejś potrzeby samoobrony i autoregeneracji marksizmu jako teorii w obliczu tych nasilających się procesów jego wypaczania. Nietrudno dostrzec, że zdecydowany sprzeciw wobec tych procesów wyraża się już w samym wyborze tematu badań: właśnie wtedy, gdy recydywa płytkiego, z istoty swej niedialektycznego naturalizmu ostatecznie umocniła się w filozofii marksistowskiej, nadając jej między innymi owo charakterystyczne piętno nieprzejednanej wrogości wobec Hegla i jego dialektyki, które bez wątpienia wspólne jest naturalizmowi w obu jego zasadniczych odmianach, tj. metafizyczno-materialistycznej i pozytywistycznej (wszelkie naturalizmy łączy to, że Hegla nie mogą zrozumieć, ale zarazem jakby instynktownie zawsze wyczuwają w nim — i słusznie — swego największego i najgroźniejszego przeciwnika filozoficznego); otóż właśnie wtedy podjęcie gruntownych i systematycznych studiów nad filozofią Hegla stawało się aktem nader znaczącym. A w przypadku Lukácsa jeszcze bardziej znaczący był zakres i kierunek tych studiów. Zwrócenie się właśnie ku Heglowskiej d i a l e k t y c e jako bezpośredniemu i najwłaściwszemu źródłu filozoficznemu marksizmu, a tym bardziej odczytanie istotnego sensu tej dialektyki poprzez proces jej kształtowania się w myśli m ł o d e g o Hegla, czyli tam, gdzie szczególnie wyraźnie uchwytna jest jej pierwotnie społeczna i historyczno-kulturowa treść — było w tej sytuacji oczywistym wotum nieufności wobec całego dogmatycznego kanonu obowiązującej już w marksizmie naturalistycznej „ortodoksji".

Książka Lukácsa ma więc także swój polemiczny kontekst (jakkolwiek w niej samej obecny tylko pośrednio), wyznaczony przez dominującą wówczas formułę filozoficzną marksizmu dogmatycznego. Oczywiście, kontekst ów nie mógł nie pozostawić na niej również swych negatywnych wpływów. Widać je zwłaszcza w terminologii, w stylu i w retoryce, których powierzchowność i schematyzm, niejednokrotnie budzące opór czytelnika, są po prostu dość wiernym odzwierciedleniem klimatu ówczesnych sporów i panujących w nim polemicznych obyczajów. Jeśli więc prawdą jest, że sam język tej książki bardzo się różni — i to niekorzystnie — od tego choćby pisarstwa, ja-

kie Lukács uprawiał w *Historii i świadomości klasowej*, nie mówiąc już o pracach wcześniejszych, i że już tu można odnaleźć zaczątki owej niekiedy wręcz demagogicznej retoryki i frazeologii, jaka później z całą mocą dojdzie do głosu w *Destrukcji rozumu* (*Zerstörung der Vernunft*, 1948), tej chyba jednak najsłabszej książce Lukácsa, to trzeba zarazem pamiętać, że jest to w znacznej mierze tylko zewnętrzny efekt niezmiernie silnej presji, wywieranej na autora przez jego sytuację i epokę, niezbyt wszak sprzyjającą subtelnościom myślowym, nie mówiąc już o językowych.

Nie wolno zaś zwłaszcza zapominać o sprawie najważniejszej: książkę swą pisze Lukács wbrew tej presji i właśnie po to, by się jej przeciwstawić. Z tego punktu widzenia ów zwrot ku Heglowi i w ogóle ku problematyce we właściwym sensie filozoficznej — podobnie zresztą jak przypadające na ten sam okres ponowne ożywienie dawnych zainteresowań Lukácsa zagadnieniami estetyki oraz teorii i historii literatury (przypomnijmy, że właśnie w tych latach powstaje jego obszerne studium o powieści historycznej oraz szereg rozpraw i szkiców o problemach realizmu w literaturze i sztuce) — jest niewątpliwie wyrazem świadomego zdystansowania się od całej „bezpośredniości" ówczesnego marksizmu, zniekształconego dogmatyzmem i jednostronnie podporządkowującego teorię czysto instrumentalnym wymogom doraźnej praktyki politycznej. Krótko mówiąc, jest świadectwem tego, jak Lukács marksista, coraz dotkliwiej odczuwając potrzebę przywrócenia tej naruszonej równowagi między praktyką a teorią w samym marksizmie, poniekąd znów przywołuje na pomoc Lukácsa filozofa. Uświadamia sobie bowiem, że choć marksizm na pewno nie jest t y l k o filozofią, to jednak prawdziwie żywego i twórczego marksizmu — takiego, jakim był u Marksa czy Lenina — nie ma i nie może być b e z filozofii. A dla Lukácsa przede wszystkim znaczy to właśnie: bez dziedzictwa Hegla i jego dialektyki.

II

Cały ten wyżej naszkicowany kontekst historyczno-biograficzny, jakkolwiek ważny dla zrozumienia bezpośredniej genezy samej książki Lukácsa o młodym Heglu, bynajmniej jednak jeszcze nie wyjaśnia nasuwanych przez

nią istotnych kwestii merytorycznych. Dotyczą one zresztą w tej samej niemal mierze obydwu jej głównych przedmiotów: jest to bowiem studium tyleż o Heglu, co o Marksie i marksizmie. Lub inaczej: traktując o filozofii Hegla, ono samo jest pewną propozycją marksizmu, i to także jako filozofii właśnie. Otóż rzecz w tym, że ta właśnie propozycja, wzięta w swej wewnątrzteoretycznej strukturze, a więc już dość niezależnie od swej historycznej genezy, wiąże się bezpośrednio i ściśle zarówno z samym wyborem filozofii Hegla jako szczególnie znaczącego obiektu badań, jak też nade wszystko z pewną określoną jej interpretacją. I odwrotnie, taki stopień i taki typ zainteresowań Heglem, a zwłaszcza taki właśnie obraz Heglowskiej dialektyki i jej rozwoju, jaki wyłania się z kart książki Lukácsa, jest bezpośrednim następstwem tego, że oto autor zajmuje określone stanowisko filozoficzne w ramach marksizmu. Innymi słowy, między kształtem marksistowskiej samowiedzy Lukácsa a jego oceną i interpretacją filozofii Hegla istnieje nie tylko ta zewnętrzna i przypadkowa więź, jaka zwykle łączy podmiotowe stanowisko autora książki z opisywanym w niej przedmiotem, lecz także jakaś immanentna, ściśle teoretyczna korelacja, i to właśnie ona najpełniej określa wyjątkową pozycję tego studium zarówno w badaniach hegloznawczych, jak zwłaszcza w filozoficznym dorobku marksizmu.

Na czym właściwie polega ta korelacja i dlaczego pojawia się tak wyraźnie akurat w książce Lukácsa i dopiero w niej? Dlaczego przedtem dla tradycji filozoficznej marksizmu — wcale już przecież bogatej i zróżnicowanej — myśl Heglowska nie była (z nielicznymi wyjątkami, o których poniżej) żadnym obiektem szczególnie wyróżnionym, a na pewno już żadnym źródłem jakiejś wyraźnie widocznej inspiracji o charakterze bezpośrednio teoretycznym? I czy ta nieobecność Hegla w marksizmie była przypadkowa, czy też wiązała się w jakiś istotny sposób z określonym kształtem własnej samowiedzy filozoficznej marksizmu? Pytania te wskazują nam z grubsza pewien krąg nader istotnych, a wciąż jeszcze niezbyt porządnie zbadanych kwestii, który ogólnie można określić jako problematykę marksistowskiego obrazu filozofii Hegla oraz miejsca i funkcji tego obrazu w wewnętrznej strukturze teoretycznej samego marksizmu jako filozofii.

Zacznijmy od stwierdzenia kilku faktów oczywistych. Otóż, po pierwsze, w tradycji marksistowskiej nie istnieje nic takiego jak jeden i jednoznaczny obraz filozofii Hegla, który byłby wspólnie akceptowany przez wszystkich przedstawicieli marksizmu lub choćby tylko przez jego podstawowe nurty. Przeciwnie, obraz ten wykazuje silne zróżnicowanie, i to zarówno pod względem swej zawartości treściowej, jak i z uwagi na swoiste emocjonalne zabarwienie ocen. Da się nawet skonstruować pewien rodzaj skali, która wskazywałaby charakterystyczną gradację treści tego obrazu i jego „uczuciowej temperatury". Skrajnym punktem tej skali byłby wizerunek Hegla jako „zdechłego psa" i odpowiadający temu programowy antyheglizm, w którym właściwe stanowisko marksizmu wobec filozofii Heglowskiej określane jest po prostu jako jednoznacznie negatywne, a więc jako jej totalna krytyka i refutacja. Zapewne taka skrajność występowała w dziejach marksizmu bardzo rzadko, ale jednak pojawiała się: swe klasyczne sformułowanie znalazła choćby w głośnej — także z innych powodów — książce Edwarda Bernsteina *Przesłanki socjalizmu i zadania socjaldemokracji* (1899), która jako jeden z najważniejszych środków teoretycznego uzdrowienia marksizmu zalecała właśnie całkowite zerwanie z Heglem i jego dialektyką, uznaną wprost za źródło „spekulatywnych" i „metafizycznych" nadużyć nie tylko u marksistów, ale już w metodzie badawczej samego Marksa.

Było to jednak istotnie stanowisko dość odosobnione. Znacznie częściej zajmowano postawę mniej skrajną, ale też i nie tak klarowną. Przejawiała się ona albo w braku postawy, czyli w głębokim na ten temat milczeniu (co od jawnie antyheglowskich filipik Bernsteina różniło się jedynie tym, że pytań o stosunek między marksizmem a filozofią Hegla po prostu w ogóle nie uważano za istotne i godne zadawania), albo — najczęściej — w czysto deklaratywnym powtarzaniu kilku klasycznych, lecz bardzo skrótowych formuł, jakimi swe stanowisko wobec Hegla określali niegdyś Marks i Engels (najbardziej znane z nich to „odwrócenie", „postawienie z głowy na nogi", „wydobycie racjonalnego jądra z mistycznej skorupy" itp.). W tym ostatnim przypadku — a reprezentuje go w gruncie rzeczy cały ortodoksyjny marksizm II Międzynarodówki z Kautskim i Plechanowem na czele — owe aforystyczne formuły

wykorzystywane były, wbrew oczywistym intencjom ich twórców, jako wygodne narzędzia dla czysto werbalnej kombinatoryki pochwał i nagan, która zawsze z góry pozwala dokładnie oddzielić i rzekomo „dialektycznie wyważyć" rozmaite „dobre" i „złe", „postępowe" i „wsteczne", „racjonalne" i „mistyczne" aspekty czy wątki w filozofii Hegla, ale właśnie dlatego również z góry czyni zbytecznymi wszelkie rzeczywiste badania nad samą tą filozofią, raz na zawsze definitywnie „załatwiając" cały problem jej obrazu i oceny w marksizmie. Słowem, wizerunek Hegla jest tu istotnie wyważony, ale kłopot polega na tym, że nie jest on żadnym wizerunkiem Hegla rzeczywistego, lecz karykaturą, wymodelowaną według gotowej matrycy abstrakcyjnych i tylko metaforycznych określeń.

Obecność jednoznacznie negatywna — nieobecność — obecność pozorna: takie byłyby więc te trzy pierwsze oznaczniki na naszej skali, określającej stopień i sposób funkcjonowania myśli Heglowskiej w tradycji marksizmu. Dodajmy, że w ramach tych trzech wariantów (i przy ogromnej przewadze trzeciego) mieści się zdecydowana większość całej produkcji filozoficznej marksistów od końca XIX wieku aż po czasy obecne. Czwartym dopiero wariantem jest obecność rzeczywista, z którą właśnie mamy do czynienia w dziele Lukácsa. Lukács nie jest zresztą pod tym względem tak całkowicie osamotniony; przeciwnie, znajduje się w nader nielicznym, ale za to znakomitym towarzystwie.

Ten czwarty typ postawy wobec Hegla — postawy naprawdę próbującej w ramach marksizmu dokonać istotnej konfrontacji filozoficznej z rzeczywistą, a nie tylko pozorną filozofią Hegla, lub przynajmniej wyraźnie dostrzegającej konieczną potrzebę takiej konfrontacji — pojawiał się w tradycji marksistowskiej już uprzednio, aczkolwiek z rzadka i bez specjalnego echa. Reprezentowali go we włoskim marksizmie Labriola i Gramsci, wychowani w filozoficznym klimacie heglizmu i obficie czerpiący inspirację zwłaszcza z dialektycznego historyzmu Hegla. Reprezentowała go także tzw. szkoła frankfurcka w początkach swej działalności (a więc w okresie, gdy jej czołowi przedstawiciele — Horkheimer i Adorno — zajmowali jeszcze stanowisko niekwestionowanie marksistowskie, niezależnie od późniejszej ewolucji ich poglądów), mocno akcen-

tując w swej krytycznej teorii właśnie Heglowskie źródła materialistycznej dialektyki Marksa. Wreszcie — co może najbardziej znamienne — tę właśnie czwartą postawę niewątpliwie reprezentował również Lenin, jedyny tego formatu teoretyk i praktyk marksizmu, który nie tylko zawsze podkreślał wielką wagę i potrzebę gruntownych studiów marksistowskich nad filozofią Hegla, lecz także studia takie w znacznym zakresie sam prowadził. Jak wiadomo, z wielu przyczyn nie wyszły one poza tę szkicową postać, jaką otrzymały w notatkach i konspektach *Zeszytów filozoficznych*, opublikowanych dopiero ze spuścizny rękopiśmiennej; podobnie też żadnej pracy poświęconej specjalnie Heglowi nie napisał ani Labriola, ani Gramsci. O tyle więc Lukácsowi słusznie należy się w tym zakresie tytuł pioniera, przynajmniej jeśli idzie o skalę przedsięwzięcia i skuteczność jego realizacji. Ale jest to, jak widać, tylko pionierstwo pewnego dokonania, nie zaś intencji czy ogólnego stanowiska; pod tym ostatnim względem Lukács z pewnością należy do szerszego nurtu (jakkolwiek w skali całej historii marksizmu i tak stosunkowo bardzo wąskiego), który za swój wspólny mianownik ma właśnie ową czwartą postawę wobec Hegla, poszukującą rzeczywistej obecności dziedzictwa Heglowskiego w marksizmie i rzeczywistego z tym dziedzictwem obrachunku.

Zauważmy teraz, po drugie, że już samo zestawienie tych czterech odmian marksistowskiego spojrzenia na Hegla i jego filozofię (a są one także zarazem odmianami obrazu tej filozofii i jej oceny) prowadzi do nader interesujących wniosków. Przede wszystkim nieodparcie nasuwa się podejrzenie, że dla marksistów stosunek do Hegla nie jest i nigdy nie był sprawą tak całkiem obojętną ze względu na rodzaj i charakter uprawianego przez nich marksizmu. I to zresztą nie tylko marksizmu jako teorii. Wystarczy bowiem uświadomić sobie, że nasza schematyczna typologia marksistowskich postaw wobec Hegla, na której jednym krańcu znajduje się jego zaciekły wróg Bernstein, pośrodku ostrożna i wyważona ortodoksja Kautskiego i Plechanowa, zaś na krańcu przeciwległym Lukács wraz z Leninem i Gramscim — zadziwiająco dokładnie pokrywa się nie tylko z typologią najważniejszych koncepcji ogólnofilozoficznych w łonie marksizmu (odpowiednio: pozytywizujący scjentyzm, naturalistyczna meta-

fizyka materii i jej koniecznych praw, dialektyka uspołecznienia i zbiorowej aktywności mas w historii), lecz także z podstawowym schematem zróżnicowania praktyczno-politycznych stanowisk w ramach socjalistycznego ruchu robotniczego, mianowicie na prawicowy oportunizm (rewizjonizm), reformistyczne centrum i rewolucyjną lewicę. I nie jest to zbieżność przypadkowa. Przeciwnie, historia marksizmu potwierdza ją niemal na każdym kroku, wykazując, że najwyraźniej istnieje jakiś ścisły związek między odchodzeniem od rewolucyjnych pryncypiów Marksa i Lenina w sferze teorii i praktyki ruchu socjalistycznego a stopniem „zapominania o Heglu" w marksistowskiej filozofii.

Związek ten nie jest trudny do zrozumienia, jeśli tylko zważyć, że dla marksisty „zapomnienie o Heglu" oznacza przede wszystkim zapomnienie o d i a l e k t y c e. A niepodobna zaprzeczyć, że to właśnie dialektyka stanowi najgłębszy rdzeń rewolucyjnego marksizmu: to bowiem ona dopiero jest tą rewolucyjno-krytyczną metodą, dzięki której myślenie realizuje się bezpośrednio w działaniu, filozofia w polityce, poznawcza interpretacja świata w zbiorowej aktywności ludzi na rzecz jego zmiany. Słowem, dopiero dialektyka, i tylko ona, nadaje jakiś uchwytny sens skrótowemu hasłu „jedności teorii i praktyki" na gruncie marksizmu. Ale też i odwrotnie: nieobecność dialektyki właśnie dlatego nie tylko zrywa ową jedność, lecz także musi ujawnić się w ten sposób i z tą samą mocą zarówno w teorii, jak w praktyce. Obydwie — i teoria, i praktyka — ulegają wówczas niejako równokształtnej degradacji: pierwsza popada w czystą ideologiczność (widoczną również, a nawet przede wszystkim, na gruncie koncepcji filozoficznych) w tej mierze, w jakiej już to świadomie sankcjonuje, już to bezwiednie maskuje i mistyfikuje pogłębiający się oportunizm polityczny drugiej.

Oczywiście, jawne odrzucenie dialektyki zdarzało się w dziejach marksistowskiej teorii dosyć rzadko. Krok taki pozostaje w zbyt jaskrawej sprzeczności ze wszystkim, co na ten temat mówili klasycy, by można było sobie nań pozwolić bez ostatecznej utraty jakichkolwiek podstaw i uprawnień do nazywania siebie marksistą. Zbyt gwałtownie też zawsze zwalczali właśnie dialektykę — jako

główne źródło teoretycznych „zbłądzeń" Marksa i Lenina — wszyscy mieszczańscy krytycy i przeciwnicy marksizmu atakujący go z pozycji akademickiej „naukowości", od Rudolfa Stammlera aż po Raymonda Arona i Karla Poppera, aby mogły jeszcze pozostać jakieś wątpliwości co do tego, że to dialektyka stanowi właściwą istotę całego marksistowskiego myślenia i działania. Toteż w samym marksizmie otwarta negacja dialektyki występowała tylko w nielicznych przypadkach, w których zresztą od razu i nader przejrzyście ujawniała swe właściwe oblicze filozoficzne, nie dbając specjalnie nawet o stworzenie jakichkolwiek pozorów jego zgodności z myślą samego Marksa. Znamienne też, że w obu najbardziej znanych przypadkach tego rodzaju (jednym z nich jest wspominany już przypadek Bernsteina, drugim — poglądy niektórych przedstawicieli obozu wulgarnych mechanicystów z okresu osławionej dyskusji Deborinowskiej) owo filozoficzne oblicze jest bliźniaczo podobne: i tu, i tam stanowcza negacja dialektyki jest tylko konsekwentnym wyrazem filozoficznego naturalizmu w jego radykalnie pozytywistycznej wersji, która za jedyną normę naukowej racjonalności — i to nie tylko w naukach przyrodniczych, lecz także w wiedzy o społeczeństwie i historii — uznaje rozsądkowy (w heglowskim sensie) model nauki empiryczno-deskryptywnej, czerpiącej jakoby całą swą poznawczą ważność z wyłącznego autorytetu faktów i doświadczenia.

Jest rzeczą zrozumiałą, że taki pozytywizm musi programowo odrzucać nie tylko dialektykę, lecz w gruncie rzeczy także wszelką w ogóle f i l o z o f i ę. Uznaje ją po prostu za nienaukową metafizykę i albo w całości „wyrzuca za burtę" (jak wulgarni mechanicyści, których antyfilozoficzny radykalizm w niejednym przypomina pewne skrajne poglądy występujących niemal równocześnie z nimi neopozytywistów z Koła Wiedeńskiego), albo zgadza się ewentualnie pozostawić z niej — jako normatywne dopełnienie czysto opisowych nauk pozytywnych, które badają rzeczywistość faktyczną — jedynie wiedzę o ideałach i o tym, co być powinno, czyli etykę. Etykę pojmowaną zresztą zazwyczaj w duchu Kanta lub raczej jej interpretacji rozwijanych głównie przez neokantyzm marburski (jak wcześniej czynił Bernstein oraz niektórzy przedstawiciele „socjalizmu profesorskiego" w Niemczech).

W obu tych wypadkach mamy więc do czynienia z myśleniem programowo afilozoficznym, które, jakkolwiek lubi przystrajać się w kostium ścisłości naukowej, w istocie jednak nigdy nie wykracza poza bezpośredni horyzont potocznego doświadczenia i zdrowego rozsądku, a przeto tym bardziej nie osiąga nawet początkowego progu teoretycznego dialektyki, która wszak zawsze zaczyna się właśnie od wyjścia poza ten horyzont i od jego krytycznej destrukcji. Słowem, myślenie takie mieści się całkowicie w ramach tego stanowiska, które Marks nazywał „niekrytycznym pozytywizmem", a z którym bezlitośnie i ostatecznie rozprawił się już w swych pismach młodzieńczych.

„Niekrytyczny pozytywizm", wyraźnie zdezawuowany już przez samego Marksa, a nadto sam siebie ustawicznie kompromitujący swymi nie skrywanymi atakami na dialektykę, z natury rzeczy nie mógł więc szerzej upowszechnić się w marksizmie i z uwagi na swą pozycję historyczną pozostał fenomenem raczej marginalnym. Jednakże z teoretycznego punktu widzenia, a zwłaszcza w perspektywie spraw interesujących nas tutaj przede wszystkim, stanowisko to jest godne uwagi, a także niejakiego szacunku. W swej niewątpliwie szczerej pasji antydialektycznej — jak i w ogóle antyfilozoficznej — reprezentuje ono bowiem pewien osobliwy rodzaj konsekwencji „emotywnej", która właśnie w pełnym zaślepieniu pozwala czasem dostrzec (lub raczej: tylko instynktownie przeczuć) właściwy kształt zależności i związków rzeczywiście istotnych, i to o wiele trafniej niż w półmroku jasności niepełnej. Otóż konsekwencję tę widać nader przejrzyście choćby w uporze, z jakim właśnie „niekrytyczny pozytywizm" — czy to Bernsteina, czy wulgarnych mechanicystów — obstaje przy tezie o istnieniu jak najściślejszej więzi między zwalczaną przez siebie dialektyką w obrębie marksizmu a filozofią Hegla. Niezależnie więc od swej generalnej impotencji filozoficznej, stanowisko to jednak całkiem nieomylnie wskazuje Hegla jako głównego współoskarżonego w tym procesie przeciwko marksistowskiej dialektyce, podkreślając z całą mocą, że obydwie sprawy są tu nierozdzielne i że przeto również wyrok musi być łączny. Tym samym zaś nieoczekiwanie potwierdza ono — choć od przeciwnej strony i odwrotnymi znakami wartościowania — tezę zwolenników czwartej postawy z naszej typologii, czyli heglistów

w marksizmie: iż materialistyczna dialektyka Marksa jest w swej istocie przede wszystkim bezpośrednią kontynuacją, i to pozytywną, dialektycznej filozofii Heglowskiej.

Szczera i konsekwentna wrogość wobec Hegla oraz wobec myślenia dialektycznego w ogóle prowadzi zatem do trafniejszych i poniekąd „prawdziwszych" ujęć wzajemnego stosunku między marksizmem a filozofią Heglowską niż wrogość lepiej lub gorzej skrywana, a więc nieszczera i niekonsekwentna. Tę ostatnią — w dziejach marksizmu nieporównanie bardziej powszechną — reprezentuje w klasycznej postaci niemal cała ortodoksja II Międzynarodówki, a wyraźne jej echa słychać także w wypaczonym marksizmie z czasów stalinowskiego dogmatyzmu. Otóż osobliwość tego ortodoksyjnego stanowiska polega na tym, że nie chcąc lub nie umiejąc dokonać rzetelnej konfrontacji filozoficznej z Heglem, a zarazem nie mogąc sobie pozwolić na jawną rezygnację z dialektyki w obrębie marksizmu, po prostu uznaje ono obie te sprawy za całkowicie odrębne i w gruncie rzeczy zgoła od siebie niezależne kwestie. Innymi słowy, teoretyczny problem marksistowskiej dialektyki — jej filozoficznego statusu, treści, struktury itp. — zostaje tu całkowicie oderwany od problemu relacji Marks—Hegel, uznanego już tylko za czysto historyczny. Warto pokrótce przyjrzeć się niektórym przesłankom i konsekwencjom tego oderwania: jak bowiem zobaczymy, właśnie ono prowadzi do nader istotnych zniekształceń i zafałszowań o b y d w u tych problemów, i to nie tylko w ich takim czy innym rozwiązaniu, lecz także już w samym sformułowaniu.

To prawda, że czołowi teoretycy marksizmu z okresu II Międzynarodówki jak Karol Kautsky i Jerzy Plechanow, by wymienić tylko dwóch najwybitniejszych — byli zasadniczo zgodni co do tego, iż materialistyczna dialektyka stanowi integralną, a nawet szczególnie doniosłą część marksistowskiej filozofii. To prawda również, że między innymi z tego powodu obaj dość ostro atakowali Bernsteina i jego „niekrytyczny pozytywizm" (jakkolwiek główne ostrze ich krytyki skierowane było raczej przeciw politycznemu rewizjonizmowi autora *Przesłanek socjalizmu...*), podobnie zresztą jak w trzydzieści lat później A. Deborin, pod względem filozoficznym zawsze bardzo bliski Plechanowowi, z tych samych pozycji zwalczał antydialektyczne poglądy wulgarnych mechanicystów (jak Minin, Stiepanow-Skwor-

cow, Akselrod i inni), a z jego argumentacji niejedno przejął potem Stalin w swym popularnym schemacie materializmu dialektycznego.

Jednakże trzeba mocno podkreślić, że we wszystkich tych przypadkach filozoficzna obrona dialektyki oparta była na pewnym bardzo szczególnym jej rozumieniu i tylko tego właśnie rozumienia dotyczyła. Można powiedzieć najogólniej, że było to naturalistyczno-metafizyczne rozumienie dialektyki, mianowicie pojmujące ją jako swoistą odmianę tradycyjnej teorii bytu w ogóle (w tym wypadku oczywiście bytu określonego bliżej jako materialny), która od dawnych metafizyk statyczno-substancjalistycznych — tj. traktujących ów byt jako trwałą i niezmienną istność, czyli substancję — różniłaby się jedynie ujęciem dynamiczno-procesualnym, a więc tym, że rozpatrywałaby zasadniczo ten sam byt, lecz z innego punktu widzenia: mianowicie w aspekcie jego ruchu, zmienności, stawania się, krótko mówiąc — rozwoju.

Taka właśnie koncepcja materialistycznej dialektyki jako najogólniejszej teorii rozwoju w przyrodzie, społeczeństwie i historii (przy czym przyroda, społeczeństwo i historia stanowią tu kolejne szczeble rozwojowe tej samej i zasadniczo jednorodnej rzeczywistości materialnej, są kolejnymi formami ruchu materii) niewątpliwie występowała w dziejach marksizmu najczęściej i z tej racji uchodzi czasem za koncepcję klasycznie marksistowską. Wniosek ten trzeba jednak uznać za pochopny i zdecydowanie błędny. Ilościowa przewaga zwolenników tej koncepcji (a do dziś należą do nich także autorzy wielu podręczników marksistowskiej filozofii, i to aktualnie używanych) jest tylko pewnym zjawiskiem historycznym, które wymaga wyjaśnienia, ale które żadną miarą nie może być argumentem w teoretycznej dyskuji nad problemami trafnej identyfikacji marksizmu jako filozofii. Natomiast pod względem teoretycznym nie ulega wątpliwości, że ma ona istotne braki: najważniejszym z nich jest to, że koncepcja ta umieszcza marksistowską dialektykę w nazbyt rozległym, a wskutek tego również zbyt mgliście określonym i niekiedy wręcz mylnym kontekście filozoficznym, oraz że jest to wyłącznie kontekst filozofii tradycyjnej, tzn. przedmarksowskiej, a nawet z pewnością jeszcze przedheglowskiej.

Za taką diagnozą przemawiają co najmniej dwie racje.

Po pierwsze, ta koncepcja dialektyki, niezależnie od wszelkich często na jej gruncie formułowanych opozycji między dialektyką a metafizyką, sama jest koncepcją na wskroś m e t a f i z y c z n ą. Świadczy o tym już choćby przez nią samą wskazywany jej pozytywny rodowód: Heraklit przeciw eleatom, Arystoteles ze swą metafizyką dynamiczną przeciw statyce platońskich idei, empiryzm i materializm nowożytnego przyrodoznawstwa przeciw idealizmowi i skrajnemu racjonalizmowi filozofii spekulatywnej, hipoteza Kanta—Laplace'a i teoria Darwina przeciw niezmienności wiecznych praw przyrody w materializmie mechanistycznym, genetyczno-kauzalna analiza rzeczywistości przeciw finalizmowi, a także przeciw analizie czysto strukturalnej, itd.

Otóż trudno nie dostrzec, że wszystkie te antytezy, choć z punktu widzenia szczegółowych badań historycznych na pewno istotne, z uwagi na właściwą strukturę i dyferencjację globalnych problematyk i stanowisk teoretyczno-filozoficznych należą jednak do typowych „sporów w rodzinie", podobnie zresztą jak cała tkwiąca u ich podstawy najogólniejsza opozycja między dynamiczno-procesualnym czy też rozwojowym a statyczno-substancjalnym ujęciem rzeczywistości. Opozycja ta w ogóle nie jest sensowną osią żadnych podziałów filozoficznie pierwotnych i najbardziej relewantnych, lecz co najwyżej wtórnych i drugorzędnych różnic metodologicznych w ramach pewnej całościowej koncepcji filozofii i jej przedmiotu, akceptowanej zgodnie przez oba te z pozoru tak przeciwstawne poglądy. Toteż zdefiniowana w takich kategoriach dialektyka właściwie niczym istotnym nie różni się od swego przeciwieństwa, metafizyki: operuje przecież na zasadniczo tym samym poziomie filozoficznej teorii, mając do czynienia z jakościowo tym samym przedmiotem (byt w ogóle, byt sam w sobie), wreszcie zajmuje wobec tego przedmiotu tę samą postawę poznawczą i zadaje mu tego samego typu pytania. Jedyna różnica dotyczy tylko treści udzielanych odpowiedzi: tam istotą bytu okazuje się spoczynek i niezmienne trwanie, tu — ruch, zmienność i ciągły rozwój. Nietrudno jednak dostrzec, że jest to różnica filozoficznie dość błaha, a w każdym razie daleko mniej istotna niż te zróżnicowania, które wynikają z radykalnej odmienności teoretycznych poziomów, przedmiotów lub choćby tylko pytań, a których

przecież w dziejach filozofii wcale nie brakuje. Słowem, w tym przypadku trzeba raczej mówić o różnicy nawet nie stanowisk, lecz co najwyżej poglądów w ramach wspólnego i jednolitego stanowiska. Wydaje się też, że z tych racji, gwoli elementarnej przejrzystości pojęciowej i terminologicznej, należałoby *metafizycznym* nazywać właśnie całe to wspólne i jednolite stanowisko, obydwa zaś tamte przeciwstawne poglądy w jego ramach jedynie wyodrębniać odpowiednio jako np. statyczno-substancjalną i dynamiczno-procesualną odmianę metafizyki. Natomiast właściwa *dialektyka* w sensie Marksowskim (a także Heglowskim) byłaby zupełnie nowym stanowiskiem, wykraczającym od początku poza *cały* obszar tak rozumianej metafizyki, a więc z pewnością poza *obydwie* te jej odmiany na równi.

Niemniej ważna jest także racja druga. To metafizyczne pojmowanie dialektyki w ortodoksyjnym marksizmie II Międzynarodówki opiera się w całości na ściśle określonym typie metafizyki: jego niezmienną podstawą jest mianowicie filozoficzny materializm, który w myśli nowożytnej stanowi swoistą postać *naturalizmu* na obszarze najogólniejszych pytań o zasadę bytu. Otóż dialektyka — już zredukowana do tego czysto metafizycznego poziomu ogólnej teorii zmienności i rozwoju wszechrzeczy — zostaje tu jeszcze jakby dodatkowo podporządkowana absolutnemu priorytetowi filozoficznego materializmu, a zwłaszcza tezie o jego bezwzględnej wyższości nad wszelkimi formami filozofii idealistycznej. W efekcie nałożenia na siebie tych dwóch przeciwstawień (dialektyka—metafizyka i materializm—idealizm) powstaje czteroczłonowa matryca służąca do klasyfikacji wszelkich stanowisk filozoficznych, z pozoru prosta i wygodna w użyciu, ale w rzeczywistości wewnętrznie zwichnięta i poznawczo nader mało wydajna. Wystarczy uświadomić sobie, że — ponieważ opozycja druga jest emfatycznie bardziej pierwotna i donioślejsza od pierwszej — stanowisko Marksa (któremu odpowiada kombinacyjny wariant materializmu dialektycznego) według tej matrycy pozostawałoby wobec filozofii Hegla (dialektycznej, ale za to idealistycznej) w dystansie równie wielkim, a właściwie nawet większym niż wobec, powiedzmy, poglądów Hobbesa lub zgoła Demokryta (ci bowiem głosili niewątpliwie materializm, choć oczywiście tylko

metafizyczny). Z drugiej strony, metafizyczny idealizm obejmowałby Platona i św. Tomasza na równi z Husserlem, a Hegel mieściłby się dokładnie w tej samej klasie idealizmu dialektycznego co Bergson. Nie mówiąc już o tym, że obok Marksa i Engelsa — oraz, oczywiście, Kautskiego, Plechanowa i całego legionu marksistowskich zwolenników tej matrycy — najwybitniejszymi materialistami dialektycznymi byliby tacy filozofowie jak Józef Dietzgen czy Ernst Haeckel, a przy odrobinie dobrej woli może zmieściłby się tu i Herbert Spencer.

Poznawcza jałowość, a niekiedy wręcz absurdalność tych zestawień jest tak oczywista, że nie warto dłużej się przy nich zatrzymywać. Należy jednak wyraźnie uświadomić sobie, że leżąca u ich podstaw klasyfikacyjna matryca z góry deformuje nie tylko obraz poszczególnych stanowisk i sporów w całej historii filozofii, lecz także — co dla nas jest tu najważniejsze — istotny sens myśli filozoficznej samego Marksa. W schemacie materializmu dialektycznego stanowisko Marksowskie konstruowane jest jako swoista składanka, powstająca dzięki nieco odmiennej kombinacji elementów gotowych i w tradycji filozoficznej od dawna już dobrze znanych. (Dotyczy to przede wszystkim filozoficznego materializmu oraz dialektyki w powyżej opisanym rozumieniu metafizycznym.) Schemat ten zatem całkowicie ignoruje niedwuznaczne i wielokrotnie powtarzane wypowiedzi Marksa o tym, że zamiarem jego bynajmniej nie jest zajęcie jakiejś nowej pozycji w starych filozoficznych sporach (a dotyczy to również i przede wszystkim sporu materialistów z idealistami), lecz wykroczenie — właśnie dzięki d i a l e k t y c e — w ogóle poza sam obszar i poziom myślowy tych sporów jako całości. Dialektyka ma bowiem być według Marksa nie jakimś upiększającym dodatkiem do tradycyjnej metafizyki filozoficznego materializmu (jak chcą zwolennicy tej ortodoksyjnej koncepcji), lecz czymś zupełnie innym: mianowicie nowego typu narzędziem filozoficznym umożliwiającym właśnie zniesienie tradycyjnego materializmu na równi i w r a z z idealizmem (przypomnijmy choćby znane uwagi Marksa o „dotychczasowym materializmie" i jego błędach z *I Tezy o Feuerbachu*), gdyż znoszącym samą problematykę, sam przedmiot tego sporu. Koncepcja ortodoksyjna, która tego właśnie nie dostrzega, w żaden sposób nie potrafi wyjaśnić,

na czym właściwie miałaby polegać oryginalność myśli Marksa i w czym też takim tkwiłoby to jej radykalne nowatorstwo, jakiego przynajmniej w deklaracjach nie śmie jej przecież odmawiać. A co gorsza, składając to, co nazywa marksistowską filozofią, z doktryn, poglądów, a nawet problemów przez Marksa właśnie już teoretycznie przezwyciężonych, popełnia nielekki dla filozofa grzech błędnej identyfikacji swego przedmiotu.

W świetle powyższego jest więc całkiem zrozumiałe, że zwolennikom tej koncepcji Hegel nie tylko nie był do niczego potrzebny, lecz nawet musiał im wręcz przeszkadzać. Z teoretycznego punktu widzenia jest to bowiem jedyny myśliciel przedmarksowski, którego z Marksem rzeczywiście łączy jakaś wspólnota obszaru problemowego i poziomu teorii. Jest to właśnie wspólnota stanowiska dialektycznego, które — niezależnie od głębokich i niewątpliwych różnic między Marksem a Heglem już na gruncie tego stanowiska — po raz pierwszy osiągnięte zostało dopiero przez autora *Fenomenologii ducha*. Albowiem już u Hegla — ale i dopiero u niego — dialektyka ostatecznie wykracza poza cały horyzont myślenia metafizycznego (zarówno idealizmu jak i materializmu tradycyjnej filozofii), inaugurując zupełnie nowy obszar teorii filozoficznej, mianowicie obszar pytań o swoiście społeczną realność i treść bytu dawnej metafizyki, o dziedzinę wzajemnych oddziaływań między duchem a materią, świadomością a bytem, podmiotem a przedmiotem, o nową ontologię ludzkiego świata uspołecznienia i historyczności. Marks, który na te pytania udziela oczywiście innych odpowiedzi, a nawet nierzadko zmienia kształt samych pytań, operuje jednak zasadniczo na tym właśnie obszarze, i świadomość tego faktu, jak również wstępna przynajmniej znajomość myślowej topografii tego obszaru, jest koniecznym warunkiem zrozumienia jego teorii jako teorii filozoficznej.

Ale i odwrotnie: brak tego zrozumienia musi ujawniać się także, i przede wszystkim, w lekceważącym, a zarazem nieufnym stosunku do Hegla. Dla tych, którzy rodowód marksistowskiej dialektyki wyprowadzają z Heraklita, Arystotelesa i odkryć nowożytnego przyrodoznawstwa, a nadto zawsze podporządkowują ją jednemu ze stanowisk przeddialektycznych, jakim jest filozoficzny materializm, Hegel ze swą filozofią historyczności nie może nie być zjawi-

skiem niezrozumiałym i zgoła niepotrzebnie komplikującym przejrzystą prostotę schematu. Bo jakże to: dialektyk — ale idealista; mówi o ruchu i zmienności, a nawet o walce przeciwieństw — ale głosi tożsamość bytu i myślenia lub zgoła pierwotność absolutnej idei wobec przyrody; zwalcza metafizykę — ale sam przecież popada w spekulatywny idealizm, traktując ducha, absolut, pojęcie itp. jako obiektywne realności.

Toteż stanem, w jaki zwolenników koncepcji ortodoksyjnej wprawia filozofia Heglowska w tych rzadkich wypadkach, gdy zdarza im się o niej wypowiadać, jest niejakie zakłopotanie: nie bardzo wiedzą, co począć z tym dziwnym obiektem, wobec którego czują się obco i niepewnie. Ponieważ na gruncie ich własnego, przedheglowskiego jeszcze stanowiska ta filozofia jako spójna całość jest istotnie niezrozumiała, tedy najczęściej dociera do nich tylko jej zewnętrzna, architektoniczno-konstrukcyjna strona, czyli to, co sam Hegel — w kontekście krytyki Schellinga — nazwał „nudnym formalizmem" metody dialektycznej. To właśnie przede wszystkim ten „nudny formalizm" składa się na ów dobrze znany obraz filozofii Hegla ze złych podręczników: kilka pustych i abstrakcyjnych schematów (jak np. osławiona dialektyczna triada tezy, antytezy i syntezy), kilka również abstrakcyjnych i banalnych stwierdzeń (w rodzaju praw dialektyki), wreszcie nieszczęsna tożsamość myślenia i bytu, czyli obiektywny idealizm. Nie trzeba dodawać, że wizerunek ten nie zachowuje nic z rzeczywistej treści heglizmu ani z dokonywanej przezeń ogromnej pracy filozoficznej.

Ortodoksyjny marksizm w typie koncepcji Kautskiego czy Plechanowa nie odczuwa żadnej potrzeby głębszego samookreślenia się wobec Hegla także z tego powodu, że znacznie bliższe sobie inspiracje filozoficzne znajduje zupełnie gdzie indziej — mianowicie w obiegowych hasłach naturalizmu, scjentyzmu i ewolucjonizmu drugiej połowy XIX wieku. Nie bez winy był tu może sam Engels, który w ostatnim okresie życia uległ dość silnej presji ze strony tych niepodzielnie podówczas panujących prądów filozoficznych. Od niego to wszak pochodzi owo tak znane i tak nietrafne zestawienie Marksa z Darwinem (Marks — Darwinem świata społecznego, odkrywcą podstawowego prawa jego ewolucji), które zaszczyt przynosić miało Marksо-

wi. (Trzeba jednak przyznać, że Engels zawsze wysoko cenił Heglowskie dziedzictwo w marksizmie i wyraźnie uświadamiał sobie niebezpieczeństwa, jakie płyną dla marksistów z traktowania Hegla „jak zdechłego psa", przed czym przestrzegał choćby w swym *Ludwiku Feuerbachu*...)

Jeszcze dalej poszedł tą drogą Kautsky, który próbował oprzeć całą dialektykę Marksa na Darwinowskim schemacie wzajemnych oddziaływań adaptacyjnych między organizmem a środowiskiem przyrodniczym oraz walki o byt między poszczególnymi organizmami, ostatecznie tym samym przekształcając Marksowską teorię w jakąś odmianę bardzo wtedy modnego socjaldarwinizmu. (Zapomniano przy tym już całkowicie, że Marks, jak najdalszy od rozciągania Darwinowskiej teorii ewolucji na rozwój społeczny i historię, raczej był skłonny upatrywać właśnie w niej samej wtórny, ideologiczny refleks rzeczywistości społecznej kapitalizmu z jego nieubłaganymi prawami konkurencyjnej walki o byt; stosunek między historią a przyrodą pojmował więc w sposób dokładnie odwrotny niż jego socjaldarwinistyczni interpretatorzy.)

Podobnym wzorcom hołdował także Plechanow, który ponadto próbował dodatkowo wesprzeć marksistowską dialektykę błędnymi wnioskami teoriopoznawczymi z ustaleń ówczesnej psychologii i fizjologii, a także ze szczególnym upodobaniem propagował materializm filozoficzny, jako właściwy fundament całej teorii Marksa. Tym sposobem w strukturze filozoficznych samookreśleń pozytywnych marksizmu centralne miejsce zajął nie Hegel, lecz Haeckel; a i materialiści francuskiego Oświecenia — nawet tak „niedialektyczni" jak La Mettrie, Holbach czy Helwecjusz — mieli w niej pozycję bez porównania donioślejszą niż autor *Fenomenologii ducha*.

Trzeba też powiedzieć, że tej pogłębiającej się deprecjacji Heglowskiego dziedzictwa w marksizmie mógł obiektywnie sprzyjać również fakt, iż ani Marks, ani Engels nigdy właściwie nie mieli czasu lub okazji, by w obszerny i systematyczny sposób przedstawić swoje stanowisko wobec filozofii Hegla. Pamiętajmy, że Kautsky i Plechanow nie znali jeszcze młodzieńczych pism Marksa, które zawierają stosunkowo najwięcej materiału w tej kwestii. (Jakkolwiek wcale nie jest pewne, czy nawet ten materiał mógłby być bez zastrzeżeń przyjęty za podstawę rekon-

strukcji właściwego stanowiska Marksowskiego wobec filozofii Hegla; trudno nie dostrzec, że zarówno w *Przyczynku do krytyki Heglowskiej filozofii prawa*, jak i w paryskich *Rękopisach*... główna płaszczyzna teoretyczna sporów Marksa z Heglem jest jeszcze w znacznym stopniu zapożyczona od Feuerbacha i wyraża raczej przejściową fascynację młodego Marksa „realnym humanizmem" Feuerbachowskiej antropologii filozoficznej niż rzeczywiste związki, jakie łączą jego dojrzałą myśl — zwłaszcza teorię materializmu historycznego — z dialektyką Hegla.)

Opierali się więc jedynie na niewielu incydentalnych i siłą rzeczy najczęściej ostro krytycznych wypowiedziach o Heglu rozsianych tu i ówdzie w tekstach klasyków pod postacią metafor i aforystycznych maksym, których skrótowość domaga się rozszyfrowania, choć jednocześnie może doskonale usprawiedliwiać umysłowe lenistwo. Do takich stawienia jej z głowy na nogi". Formuła ta, dla samego Marksa zawsze oznaczająca wyraźny i pełen treści postulat zerwania z Heglowskimi mistyfikacjami czystej ogólności i zastosowania dialektyki do rzeczywistego konkretu, do analizy realnych, a nie tylko pojęciowych sprzeczności i napięć w historycznym procesie uspołecznienia, została przez ortodoksyjnych marksistów w całości sprowadzona na metafizyczny grunt filozoficznego naturalizmu i jego abstrakcyjnych sporów z idealizmem.

Za centralną kwestię w Marksowskiej krytyce Hegla uznano problem zgoła w niej nieobecny, mianowicie pytanie o stosunek między duchem a przyrodą, odwrócenie zaś Heglowskiej dialektyki pojęto całkiem dosłownie jako samą tylko zmianę znaków bytowej pierwotności w relacji między tymi dwiema abstrakcyjnymi substancjami. Tym samym właściwa płaszczyzna konfrontacji Marksa z Heglem — mianowicie obszar filozoficznych problemów bytu swoiście społecznego i jego stawania się w konkretnej historii — została skutecznie przesłonięta przez obcą już Heglowi, a tym bardziej Marksowi, problematykę tradycyjnie metafizycznych pytań o pierwszą zasadę wszechrzeczy.

Oczywiście, niezależnie od braku jakichś obszerniejszych

wskazań w samych pismach klasyków, tę właściwą płaszczyznę konfrontacji z Heglem — obecną przede wszystkim w Marksowskiej teorii materializmu historycznego i w ogóle w dojrzałej twórczości Marksa z *Kapitałem* na czele — można jednak było przynajmniej pośrednio odnaleźć, podobnie jak możliwa była trafna rekonstrukcja podstaw Marksowskiej dialektyki, mimo iż Marks także w tej sprawie nie zdążył nigdzie wyłożyć swych poglądów w sposób systematyczny i pełny. Wystarczy powiedzieć, że jedno i drugie udało się na pewno Leninowi, który przecież miał dostęp do zasadniczo tych samych tekstów Marksa co Plechanow czy Kautsky. Ale też trzeba było wiedzieć, gdzie i jak szukać. Lenin szukał, po pierwsze, gdzie indziej niż tamci: sięgał bowiem wprost do *Kapitału*, skąd próbował wydobyć istotę dialektycznej metody Marksa, chwytając ją niejako w bezpośrednim działaniu, zamiast przeżuwać kilka metaforycznych formuł, w których Marks o dialektyce sam się czasem wypowiadał; natomiast dla Kautskiego i Plechanowa *Kapitał* — podobnie jak i pozostałe pisma dojrzałego Marksa — nie był w ogóle żadnym dziełem filozoficznym, a więc nie mógł również zawierać dialektyki, lecz tylko naukową teorię ekonomiczną. (Ten sztywny rozdział ekonomii jako nauki od dialektyki jako filozofii jest zresztą bardzo typowy dla całego marksizmu II Międzynarodówki; odzwierciedla się w nim zarówno niemarksowskie rozumienie dialektyki, jak i przedheglowska koncepcja filozofii. Lenin, a za nim także Gramsci i Lukács rozdział ten w całości odrzucają, poszukując f i l o z o f i i, czyli d i a l e k t y k i, Marksa właśnie w *Kapitale*, czytanym wprawdzie nie jako dzieło ekonomiczne, lecz, zgodnie z tytułem jako k r y t y k a ekonomii politycznej. (Po drugie zaś Lenin szukał również inaczej niż Plechanow i Kautsky: studiując właśnie Marksowski *Kapitał* jako najpełniejszy (choć nie bezpośredni) wykład materialistycznej dialektyki nie mógł nie dostrzec, że zasadnicza struktura dialektycznej metody Marksa wywodzi się wprost z dialektyki Hegla i bez jej znajomości jest całkowicie niezrozumiała. Warto dodać, że fakt ten znalazł jeszcze pełniejsze potwierdzenie w rękopisach *Grundrisse...*, których Lenin nie mógł jeszcze znać, a w których bezpośrednio Heglowska proweniencja podstawowych pojęć i kategorii dialektycznych u Marksa jest jeszcze wyraźniejsza niż w samym *Kapitale*.

Toteż krytyczna, ale gruntowna lektura pism Heglowskich — i to z *Nauką logiki* na czele — musiała stać się dla Lenina nie tylko historyczno-filozoficznym uzupełnieniem wiedzy o genezie marksizmu, lecz także, i przede wszystkim, najpierwszą koniecznością teoretyczną, niezbędnym wymogiem odnalezienia przez marksizm jego właściwej samoświadomości naukowej i filozoficznej.

Tak więc Lenin — również w tym względzie idąc zdecydowanie pod prąd oficjalnego marksizmu II Międzynarodówki — nie tylko wyraźnie zdawał sobie sprawę z tego, że właściwa interpretacja teoretyczno-filozoficzna dialektyki Marksa jest w ogóle niemożliwa bez porządnego obrachunku krytycznego z dziedzictwem Heglowskim (inaczej mówiąc — że problem stosunku do Hegla ma dla marksistowskiej filozofii zasadnicze znaczenie merytoryczne, a nie tylko historyczne), lecz także doskonale rozumiał, że prawdziwa dialektyka Marksa zawarta jest w logice *Kapitału* i że jest to właśnie swoiście Heglowska Logika z dużej litery — taka, która, z jednej strony, łączy w sobie tradycyjną logikę, metodologię i teorię poznania, z drugiej zaś, bezpośrednio pokrywa się z ontologią. Nie uszło też jego uwagi, że tożsamość ta bierze się stąd, iż dialektyka — dla Marksa, tak jak i dla Hegla, a właśnie zgoła inaczej niż dla całej przedheglowskiej tradycji filozoficznej — nie jest niczym innym jak nowego typu logiką samopoznania ludzkiego społeczeństwa i jego rozwoju w historii, a przez to zawsze również historyczną ontologią swoiście społecznych mechanizmów uprzedmiotowienia i wytwarzanych przez nie form przedmiotowości.

Oczywiście Lenin, któremu bezpośrednio praktyczne stosowanie dialektyki nie pozostawiało zbyt wiele czasu na refleksję nad jej teorią, wskazał w swych pismach tylko ogólne ramy takiej rzeczywiście merytorycznej wykładni interesującego nas problemu. Jednakże jego roli w tym względzie niepodobna przecenić. Rzecz w tym, iż poważny i pozytywny stosunek do filozofii Hegla, odróżniający myśl Lenina od całego marksizmu II Międzynarodówki równie jaskrawo jak sama koncepcja marksistowskiej dialektyki, niewątpliwie stał się wskutek tego jednym ze znaczących kryteriów (a w obrębie problematyki ściśle filozoficznej może nawet najbardziej znaczącym), któ-

re pozwalają zasadnie wyodrębnić leninowski etap w rozwoju marksizmu. Zgodnie z takim ujęciem, etap ten charakteryzowałby się nie tylko zerwaniem z naturalistyczną samowiedzą marksistowskiej ortodoksji filozoficznej i bezpośrednim powrotem do dialektyki samego Marksa, lecz także daleko idącą rehabilitacją teoretyczną Heglowskiego dziedzictwa w marksizmie. A co najważniejsze, charakteryzowałby się przede wszystkim jasną świadomością jak najściślejszego powiązania wzajemnego obydwu tych spraw: marksistowskiej interpretacji Hegla z jednej strony — oraz typu i struktury własnej samowiedzy filozoficznej marksizmu z drugiej.

Również więc w tym sensie za właściwych kontynuatorów Lenina i najwybitniejszych przedstawicieli leninowskiego etapu w rozwoju filozofii marksistowskiej należy uznać Gramsciego i właśnie Lukácsa. To oni w swych pismach z lat dwudziestych konsekwentnie rozwijali teoretyczne aspekty marksistowskiej dialektyki w kierunku wskazanym przez myśl i działalność Lenina. To oni również kładli szczególny nacisk na żywą i pozytywną obecność dziedzictwa Heglowskiego w marksizmie (godny uwagi jest przy tym fakt, że również to dziedzictwo łączyli z rewolucyjnym leninizmem nawet wtedy, gdy jeszcze nie mogli znać *Zeszytów filozoficznych* Lenina), czerpiąc obficie z dialektyki Hegla i nieraz stosując ją jako skuteczny oręż w walce z naturalistyczną i scjentyczno-pozytywistyczną samowiedzą ówczesnej myśli marksistowskiej. (Pisma Gramsciego — a zwłaszcza jego *Wstęp do studiów nad filozofią*, oraz klasyczna już krytyka *Popularnego zarysu socjologii* Bucharina — są pod tym względem równie instruktywne jak polemiki Lukácsa z czołowymi teoretykami II Międzynarodówki w *Historii i świadomości.*) To oni wreszcie najpełniej rozpoznali ten zasadniczo wspólny dla dialektyki Marksowskiej i Heglowskiej obszar, jakim jest filozoficzna problematyka procesu uspołecznienia w jego rzeczywistej historyczności.

W tej perspektywie studium Lukácsa o młodym Heglu nie jest niczym innym jak tylko ostateczną realizacją tego rozpoznania. Innymi słowy, mamy tu do czynienia nie tylko z pierwszym na gruncie marksizmu poważnym studium historyczno-filozoficznym o myśli Hegla, lecz także z dziełem, w którym określony obraz filozofii Heglowskiej wy-

stępuje zarazem jako konstytutywny element teoriotwórczy określonej koncepcji dialektyki i w ogóle filozofii samego marksizmu. Pomiędzy bezpośrednim przedmiotem tej książki a jej podmiotowym stanowiskiem filozoficznym zachodzi tedy szczególnego typu relacja (jest to zresztą relacja dialektyczna właśnie), która sprawia, że obydwa jej człony przenikają się i wzajemnie na siebie oddziałują, ale właśnie dlatego każdy z nich zachowuje tylko względną odrębność i samoistność, gdyż cały swój istotny sens obydwa czerpią dopiero z tej relacji, i wskutek tego to raczej ona sama, nie zaś żaden z obu jej członów, wysuwa się tu ostatecznie na pierwszy plan.

Dzieje się to zresztą z wyraźnym pożytkiem także dla każdego członu tej relacji z osobna. Bezpośredni przedmiot książki, opis genezy i rozwoju myśli Heglowskiej aż po dojrzałą koncepcję dialektyki w *Fenomenologii ducha*, zdecydowanie zyskuje na swych czysto poznawczych walorach właśnie dzięki temu, że zostaje umieszczony w filozoficznej perspektywie Marksa i marksizmu. Główny front polemik Lukácsa z najważniejszymi kierunkami niemarksistowskiej interpretacji Hegla (przede wszystkim z interpretacjami neoheglowskimi w typie Kronera czy Rosenzweiga, ale także z początkami wykładni egzystencjalistycznej, budowanymi już wtedy np. przez J. Wahla) należy więc rozpatrywać przede wszystkim z tego punktu widzenia: idzie tu nie o jakąś po prostu ideologiczną wyższość ujęcia marksistowskiego nad tamtymi, lecz o rzeczywistą przewagę teoretyczno-filozoficzną, o bardziej adekwatne, a więc głębsze i prawdziwsze ujęcie przedstawionego przedmiotu. Otóż opisywany przez Lukácsa Hegel, teoretyk społeczeństwa kapitalistycznego i badacz obiektywnych sprzeczności procesu uspołecznienia, jest niewątpliwie wierniejszym wizerunkiem swego historycznego pierwowzoru niż neoheglowskie czy egzystencjalistyczne figury Hegla teologa, teoretyka religii i miłości, filozofa życia, wielkiego irracjonalisty lub filozofa ludzkiej egzystencji. Pomijając bowiem wszystko inne, tamte figury są jeszcze całkowicie uwikłane w nierozwiązywalną na gruncie takich interpretacji, a z teoretycznego punktu widzenia błędną i dawno przestarzałą antynomię oświeceniowych i romantycznych (racjonalistycznych i irracjonalistycznych) kontekstów i układów odniesienia, w jakich myśl filozo-

ficzną Hegla próbowało zawsze umieszczać tradycyjne piśmiennictwo mieszczańskie. Tego rodzaju próby, dziś tak samo jak dawniej, są już z góry daremne: popełniają bowiem w stosunku do Hegla analogiczny błąd, jak względem Marksa wspomniane wyżej interpretacje ortodoksyjnych marksistów II Międzynarodówki. Zupełnie tak samo jak w tamtym przypadku błąd ten polega na pomieszaniu nie tylko różnych obszarów problemowych i stanowisk, ale także radykalnie odmiennych poziomów teorii, na których myślenie filozoficzne rzeczywiście operuje. Heglowska dialektyka historyczności redukowana jest tu do takiej lub innej kombinacji stanowisk i poglądów filozofii przeddialektycznej (należą do niej w tym samym stopniu zarówno oświeceniowe, jak romantyczne nurty w kulturze umysłowej czasów Hegla, a także zdecydowana większość późniejszych recepcji Hegla aż po neoheglizm i filozofię egzystencjalną), co właśnie wyklucza nie tylko jej należyte zrozumienie, lecz nawet trafną identyfikację.

Natomiast interpretacja podana przez Lukácsa unika tego błędu, i nietrudno dostrzec, że unika go właśnie dzięki temu, iż zarówno rozwój filozofii Hegla, jak też całą jej wewnętrzną strukturę teoretyczną rozpatruje konsekwentnie w kategoriach Marksowskiej teorii materializmu historycznego. To bowiem z tych kategorii pochodzi przecież owo ścisłe powiązanie d i a l e k t y k i z e k o n o m i ą, które stanowi nie tylko naczelną przesłankę metodologiczną książki Lukácsa, lecz także jej główną tezę merytoryczną w odniesieniu do samej filozofii Hegla. Właśnie to powiązanie, tak wyraźnie widoczne przede wszystkim w myśli młodego Hegla, a tak lekceważone przez całe tradycyjne hegloznawstwo mieszczańskie, pozwala Lukácsowi w pełni ujawnić nowy poziom teorii, na jakim powstaje i funkcjonuje Heglowska dialektyka.

Ten nowy poziom zaczyna się u Hegla wraz z odkryciem filozoficznej problematyki s p o ł e c z n e g o p r o c e s u p r a c y, pojętego przy tym jako jedyna realność prawdziwie ontologiczna, stanowiąca właściwe źródło i rzeczywistą podstawę całego świata ducha, czyli społeczno-ludzkiej historii i kultury. Śledząc rozwój myśli Hegla jako dzieje jego zmagań z obiektywnymi sprzecznościami tego właśnie procesu, stopniowo ogniskującymi się w centralnym pojęciu eksteriorYzacji, Lukács zarysowuje nader

wyrazisty obraz tworzącej się tu dialektyki, która chce być — i w wielu istotnych punktach rzeczywiście jest — adekwatnym samopoznaniem tej najpełniejszej, a zarazem najbardziej antagonistycznej formy uspołecznienia, jaką przedstawia sobą nowoczesne społeczeństwo kapitalistyczne, ale która właśnie dlatego sama musi być dialektyką antagonizmów i przeciwieństw, czyli myśleniem „trzeźwo realistycznym", zawsze mozolnie poszukującym swej prawdy w bogactwie rzeczywistego konkretu, a więc i w użyźniającym go „nawozie sprzeczności". Dodajmy wreszcie, że jako najważniejszą z tych przez Hegla odkrytych — co oczywiście nie znaczy: rozwiązanych i przezwyciężonych — sprzeczności kapitalistycznej eksterioryzacji wskazuje Lukács fundamentalną sprzeczność między rozumnym, a więc bezwzględnie postępowym i wartościotwórczym charakterem tego procesu (eksterioryzacja jako pomnażanie zapośredniczeń i wzbogacanie struktur sensu, jako coraz dalsze odsuwanie przez ludzi „przyrodniczych barier" ich życia, słowem, jako narastające „uspołecznienie społeczeństwa") a jego nierozumnym, antyhumanistycznym, nie kontrolowanym przez ludzi i dla wartości prawdziwie ludzkich destrukcyjnym przebiegiem (eksterioryzacja jako wyobcowanie, jako pogłębiający się konflikt między podmiotową świadomością ludzi — zawsze nieadekwatną, niepełną, fałszywą — a obiektywnymi, społecznie uprzedmiotowionymi rezultatami ich nieświadomych działań, które z nieubłaganą koniecznością losu obracają się przeciwko swym podmiotom).

Tym sposobem dość nieoczekiwanie na pierwszy plan wysuwają się u Hegla wątki, które prowadzą bezpośrednio i wprost ku materializmowi historycznemu Marksa. Okazuje się więc, że idealista Hegel właśnie tu, na obszarze filozofii społecznej i filozofii historii, który jest centralnym obszarem całej jego dialektyki, „stoi na nogach" rzeczywistej wiedzy o ekonomicznych, społecznych i filozoficznych sprzecznościach kapitalistycznego społeczeństwa mieszczańskiego znacznie mocniej niż niejeden z tych, którzy za wszelką cenę chcieli mu wmówić, że jednak „stoi na głowie". Interpretacja Lukácsa w pełni zatem potwierdza rzuconą mimochodem uwagę Lenina o tym, że „Marks nawiązuje do Hegla b e z p o ś r e d n i o", i to właśnie przede wszystkim w zakresie podstawowej problematyki

materializmu historycznego; tym samym zaś interpretacja ta przywraca Heglowi należną mu rangę myśliciela rzeczywiście porównywalnego z Marksem i na równi z nim rzeczywiście współczesnego, gdyż przynajmniej tak samo jak Marks badającego tę wspólną im obu przedmiotową dziedzinę bytu społecznego w jego historyczności, i badającego ją tak samo ze stanowiska filozofii dialektycznej.

Równie oczywiste są też korzyści, jakie płyną stąd dla podmiotu książki, czyli dla marksizmu w ujęciu Lukácsa. Dopiero skonfrontowany właśnie z filozofią Hegla jako swym bezpośrednim i najważniejszym źródłem marksizm odnajduje adekwatny kształt swej filozoficznej samowiedzy. Uwalnia się bowiem od błędnych rozeznań i mistyfikacji naturalizmu, nie płacąc za to przejściem na równie błędne i zmistyfikowane pozycje antynaturalistycznego humanizmu czy antropologizmu. Uznając swą do głębi teoretyczną, a nie tylko historyczną więź z dziedzictwem Heglowskim, marksizm zdolny jest trafnie zidentyfikować dialektykę jako najistotniejszy rdzeń całej swej filozofii, a jej właściwe pole przedmiotowe rozpoznać w nowej ontologii procesu uspołecznienia, czyli w teorii materializmu historycznego. Wolno sądzić, że dopiero taka samowiedza marksizmu jako filozofii pozwoli mu nie tylko wydobyć na jaw rzeczywisty — tj. wolny od wszelkich naleciałości naturalistyczno-metafizycznych — sens określenia „materializm" na gruncie myśli Marksa, lecz także sens ten wyraźnie odróżnić i odgraniczyć od również rzeczywistego, nie zaś abstrakcyjnie wydumanego znaczenia, w jakim filozofia Hegla niewątpliwie jest idealizmem.

WYKAZ PIERWODRUKÓW

O przedmiocie filozofii, „Człowiek i Światopogląd" 1972, nr 5.
Myśl drugiej połowy XX wieku, Wstęp do antologii *Drogi współczesnej filozofii*, seria „Panorama", Czytelnik, Warszawa 1978.
Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne, „Człowiek i Światopogląd" 1974, nr 4.
Marksizm a tradycja hermeneutyczna, „Studia Filozoficzne" 1974, nr 11.
Materializm historyczny jako filozofia marksizmu, „Miesięcznik Literacki" 1978, nr 10.
Dialektyczna epistemologia Lukácsa, „Miesięcznik Literacki" 1974, nr 3 (w wersji skróconej pt. „Lukács i problemy marksistowskiej dialektyki").
Filozof niepopularny, „Człowiek i Światopogląd" 1977, nr 2.
Hegel i problemy filozoficznej samowiedzy marksizmu, Wstęp do pracy: G. Lukács, *Młody Hegel. O powiązaniach dialektyki z ekonomią*, PWN, Warszawa 1980.

SPIS RZECZY

Od autora 5
O przedmiocie filozofii 7
Myśl drugiej połowy XX wieku 23
Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne . . 58
Marksizm a tradycja hermeneutyczna 76
Materializm historyczny jako filozofia marksizmu . . . 104
Dialektyczna epistemologia Lukácsa 137
Filozof niepopularny 174
Hegel i problemy filozoficznej samowiedzy marksizmu 199
Wykaz pierwodruków 239

ERRATA

Na s. 231 między 17 a 18 wierszem od góry brak następującego tekstu:

maksym należy przede wszystkim głośna formuła o konieczności odwrócenia Heglowskiej dialektyki, czyli „po-

zł 100.—

roku 1982

ed Eigen, Ruthild Winkler

Perspektywy socjologii

Marek J. Siemek
Filozofia, dialektyka,

„Jesteśmy dziś świadkami rzeczywistego przełomu teoretycznego w filozofii. Rozpoczął się on zapewne gdzieś w początku lat sześćdziesiątych, jakkolwiek granicę tę można wytyczyć tylko w orientacyjnym przybliżeniu. Z pewnością bowiem, główne tendencje nowego etapu ujawniły się w pełni dopiero później, podobnie jak z drugiej strony niektóre jego zapowiedzi wystąpiły nieporównanie wcześniej. Jednakże moment zwrotny o zasadniczym znaczeniu wydaje się przypadać właśnie na ubiegłe dziesięciolecie...

O przełomowym znaczeniu tego procesu świadczy już jego powszechność oraz wybitnie ponaddoktrynalny charakter. Najpierwszym objawem nowego stanu rzeczy jest tu bowiem coraz wyraźniej postępujące zanikanie «nurtowego» i «dziedzinowego» statusu refleksji filozoficznej. Samoistne, zamknięte w sobie szkoły i kierunki przestają być znaczącymi punktami orientacji na obszarze filozoficznej problematyki. Etykieta przynależności do określonego nurtu w coraz mniejszym stopniu wyraża jakiekolwiek rzeczowe sensy czy treści."